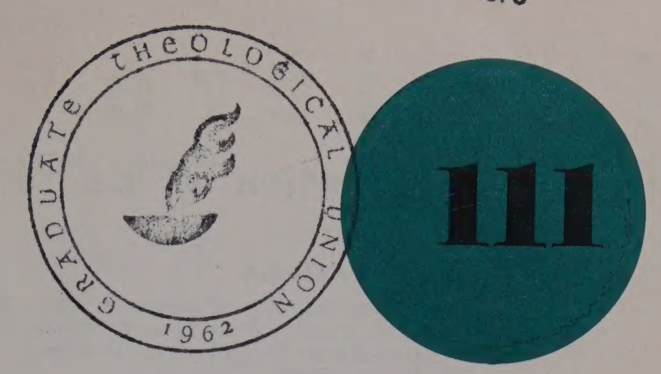



# ambiguïtés du progrès

jacques ellul

jacques gadille

jean lacroix

hugues puel

jean-jacques salomon



# lumière et vie

## revue de formation et de réflexion théologiques




**Conditions d'Abonnement**

Les abonnements sont d'un an. Ils partent tous du 1er janvier et comportent cinq numéros.

**France :** 38 francs. Abonnements de soutien : à partir de 50 francs
Lumière et Vie, C.C.P. : Lyon 3038.78

Etranger : 48 francs

**Belgique et Luxembourg**
La Pensée catholique, 40, avenue de la Renaissance, Bruxelles C. C. P. 1291.52

**Pays-Bas**
H. Coebergh, 74, Gedempte Oude Gracht, Haarlem C. C. P. : 85843

**Italie**
Edizione Paoline, libreria internazionale, via della Conciliazione 16-20, 00193 Roma, C.C.P. : 1-18976
Centro Dehoniano, via Nosadella, 6 40.100 Bologna. C.C.P. 8/15575

**Canada et U. S. A.**
Periodica, 7045, avenue du Parc, Montréal 15

**Suisse**
Columba Frund, 8, rue du Botzet, Fribourg C.C.P. : IIa 1975

Changements d'adresse : prière de joindre à l'ancienne bande 3 timbres de 0,50 f.

Toute la correspondance, tous les ouvrages à recenser doivent être envoyés impersonnellement à

**lumière et vie - 2, place gailleton, lyon 2e**
*tél. 37-49-82 — c. c. p. lyon 3038.78*

## sommaire

## ambiguïtés du progrès





ome XXII janvier-mars 1973 n° 111

# le progrès désenchanté

*Le refrain est désormais bien connu et chacun peut aisément inventer de nouveaux couplets à la louange d'un progrès qui cristallisa tant d'espérances. Le fait est pourtant là : le charme n'opère plus aussi bien qu'avant. Un doute profond traverse notre société. Le progrès tend à agir à l'image d'un boomerang : il suivait sa course en avant et voilà qu'il se met à produire des effets en retour dont certains peuvent être mortels pour l'humanité. Il supprime des maux, mais il en crée d'autres qui n'existaient pas avant lui. Il grandissait comme si aucune limite ne s'imposait à lui et voilà que nous sommes contraints de constater que notre monde est un monde fini, aux ressources limitées, que la vie repose sur un équilibre fragile que l'activité humaine peut définitivement altérer, que la satisfaction croissante des besoins est un leurre lorsque le système de production engendre sans cesse les besoins nécessaires à l'absorption de biens produits pour une fin tout autre, que la domination de l'homme sur la nature s'opère dans le cadre d'une exploitation incessante de la force de travail humaine, que les pays les plus riches accumulent des contradictions menaçantes à l'intérieur d'eux-mêmes et que, loin de favoriser l'amélioration des conditions de vie des pays pauvres, notre propre progrès repose pour une bonne part sur la domination que nous exerçons à leur égard, que l'expansion indéfinie de la sphère productive ne semble pas entraîner plus de liberté et de bonheur... L'Occident ne s'était pas contenté jusqu'alors d'utiliser les ressources de la science et de la technique, mais il avait* cru *au progrès, il avait* mis sa foi *en lui, il y avait investi son esprit et son cœur au point de tout attendre de lui. Il avait fait du progrès son idéologie et sa mystique.*

*Faut-il pour autant retourner notre veste en brûlant aujourd'hui ce que nous adorions hier ? Faut-il en venir à penser que le progrès est désormais la source de tous nos maux ? Pour peu que la question soit envisagée avec quelque rigueur, il apparait impossible de réduire les sciences, les techniques et les ressources qu'elles offrent pour l'amélioration de l'existence humaine, à la pratique que nous en avons eue ou, plus exactement, à la pratique sociale générale dans laquelle elles ont été situées. Le progrès que nous connaissons s'est développé dans le cadre des rapports de production capitalistes. Ceux-ci ont donné au progrès sa forme historique concrète. Ils l'ont orienté et stimulé dans un sens donné, de plus en plus exclusif. Ils ont privilégié des choix déterminés dans le champ de la recherche et dans les innovations industrielles. Ils ont créé une marginalisation croissante de toute question ayant trait à la « qualité de la vie » et ils ont opéré une dissociation radicale entre*

*progrès économique et progrès social. Le « règne de la marchandise » s'étend au point d'envahir chaque jour un peu plus la totalité de l'existence humaine. La production de valeurs d'échange prime sur la réalité des objets produits. La croissance importe plus que ce qui est en croissance. La consommation l'emporte sur ce qui est consommé. En un mot, les rapports de production sont tels que le but dominant de l'activité économique — elle-même devenue activité dominante — ne peut être de satisfaire les besoins des hommes, mais de produire des objets a priori quelconques pourvu qu'ils soient les supports d'une valeur d'échange dont la réalisation, c'est-à-dire la transformation en argent, permettra de procéder à de nouveaux élargissements de la sphère productive et au renforcement du pouvoir de ceux qui en exercent le contrôle. L'irrationalité foncière de cette « rationalité économique » est de plus en plus largement ressentie dans ses effets néfastes sur l'ensemble de l'existence humaine. Le progrès que nous connaissons est un progrès historiquement soumis à cette loi. Ne pas le comprendre, c'est s'interdire de travailler à un dépassement réel de cette situation. C'est condamner naïvement, d'un seul et même mouvement, la société capitaliste productiviste avec l'ensemble des possibilités positives que recèlent les sciences, les techniques et l'activité industrielle. Aussi imbriquées que celles-ci soient dans celle-là, tant idéologiquement que pratiquement, il est absurde de les confondre et, en somme, de « rejeter l'enfant avec l'eau du bain ».*

*Pour sa part, l'Eglise catholique a longtemps fait preuve de réticence à l'égard du progrès. Les Eglises protestantes ont été, à ce sujet, dans une situation sensiblement différente. Mais voilà qu'au moment où l'Eglise catholique, semble « se réconcilier avec le monde moderne », celui-ci se met à douter de lui-même. Etrange chassé-croisé ! On peut se demander si la réticence première de cette Eglise ne s'enracinait pas avant tout dans son attachement à une conception médiévale de la société et de l'homme dans l'univers, autant que dans la conception quasi messianique du progrès qui pouvait alors régner. Toujours est-il que peu à peu l'Eglise catholique semble avoir adopté l'idée même de progrès, au fur et à mesure qu'elle-même s'adaptait à ce « monde moderne ». Mais à quoi s'adaptait-elle, en vérité ? Certains estiment que cette adaptation peut être considérée comme une réponse grâce à laquelle l'Eglise catholique opère sa propre intégration à l'intérieur des sociétés capitalistes et se met en mesure de les servir plus efficament. En somme, l'attitude de l'Eglise nous renverrait pour une bonne part à cette absence de discernement dont nous parlions*

*plus haut en rappelant que notre progrès résulte de l'utilisation et du développement des sciences et des techniques dans le cadre concret des sociétés capitalistes. Aussi bien, dans la perspective simplement esquissée ici, la franche acceptation par les Eglises des possibilités offertes par le « progrès » ne peut avoir de sens que dans la mesure où il s'accompagne d'un refus catégorique du cadre capitaliste qui détermine ce progrès, l'oriente, le stimule et, finalement, le transforme aussi en instrument de mort humaine. Hors d'un tel choix, il est bien difficile d'imaginer que l'ensemble des raisons théologiques, morales ou scientifiques qui militent en faveur d'une attitude critique, négative et positive, par rapport au progrès, puissent ne pas rester lettre morte.*

*Ce numéro de* Lumière et Vie *permettra tout d'abord de mieux comprendre notre situation à partir de ses racines historiques, notamment au plan idéologique grâce à l'article de Jean Lacroix, et au plan ecclésial grâce au travail de Jacques Gadille. Il fournit ensuite des éléments importants de réflexion sur la pratique actuelle du progrès en posant d'abord la question de son rapport à la connaissance scientifique avec Jean-Jacques Salomon, et, ensuite, de son rapport à l'activité économique avec Hugues Puel. Auparavant, plusieurs personnes ont été invitées à exprimer leurs appréciations d'ensemble par rapport aux diverses questions aujourd'hui posées au progrès.*

*Pour terminer ce numéro, nous n'avons pas recherché un auteur qui ferait, aussi iréniquement que possible, un exercice d'équilibre théologique sur « foi chrétienne et progrès ». Il nous a semblé préférable de demander à un chrétien particulièrement au fait des divers enjeux du débat, de nous expliquer comment il estimait pouvoir se situer. Il importait, surtout sur une telle question, que soient manifestées au plan théologique les arêtes vives du débat, les points sur lesquels nous avons à nous prononcer. Il ne fait aucun doute que l'article de Jacques Ellul, tant par les accords que par les désaccords qu'il pourra susciter, ne nous provoque à une telle recherche.*

Nous tenons à remercier tous ceux qui ont manifesté leur attachement à *Lumière et Vie* en souscrivant un abonnement de soutien.

Ceux qui n'ont pas encore renouvelé leur abonnement pour les cinq numéros de 1973 nous rendraient service en le règlant sans tarder, afin de nous éviter des frais supplémentaires de rappel.

Nous vous signalons qu'il est toujours possible de se procurer les anciens numéros disponibles (voir liste p. 3 de la couverture) ainsi que les *Tables* des 100 premiers numéros. Adresser les commandes au Secrétariat de *Lumière et Vie.*

## ont collaboré à ce numéro

Jacques ELLUL, professeur à la Faculté de Droit et des Sciences Economiques, Bordeaux.

Jacques GADILLE, professeur d'histoire contemporaine à l'Université de Lyon II.

Marcel GONIN, secrétaire confédéral à la C.F.D.T., chargé des questions concernant l'environnement.

LANZA del VASTO, de la communauté de *l'Arche.*

Jean LACROIX, philosophe, directeur de la section *le Philosophe* aux Presses Universitaires de France.

Jacques MILHAU, membre du comité de rédaction de *La Nouvelle Critique.*

Hugues PUEL, directeur d'Economie et Humanisme.

Jean-Jacques SALOMON, chef de la Division des Politiques de la Science à l'O.C.D.E.

Odette THIBAULT, ex-maître de recherches au C.N.R.S., auteur de *l'Homme inachevé.*

# journal à plusieurs voix

Pour introduire aux diverses questions qui seront traitées au cours de ce numéro, nous laissons d'abord la parole à quelques personnes qui ont été invitées à réagir globalement sur le phénomène du progrès. Sans représenter un éventail suffisant des diverses positions qui ont cours actuellement, elles permettent toutefois de mettre en valeur les enjeux de la question posée et les points de vue à partir desquels des appréciations d'ensemble peuvent être élaborées. Pour solliciter ces réactions, le texte suivant avait été proposé aux auteurs de ce « journal à plusieurs voix » :

« *Après avoir beaucoup espéré dans le « progrès », c'est-à-dire, fondamentalement, dans la possibilité de transformer la condition des hommes grâce au développement constant des sciences, des techniques et de l'industrie, un désenchantement se répand de plus en plus à ce sujet. Les nuisances physiques, biologiques, psychologiques, sociales, esthétiques, etc. du progrès apparaissent telles aujourd'hui que certains en viennent à le rejeter en bloc, que d'autres estiment urgent de remettre en cause la croissance elle-même dans les sociétés industrialisées, que d'autres encore estiment que le «progrès», en dépit de ses ratés, demeure la seule issue possible pour un avenir meilleur. Quant à vous, que pensez-vous de la pratique et de la conception du progrès qui a prédominé et qui prédomine encore dans notre société ?*

*En continuant dans la voie du progrès qui est la nôtre, sommes-nous, selon vous, engagés dans une impasse ou bien y voyez-vous, malgré tout, la seule chance de parvenir à un avenir meilleur ? Pensez-vous que le progrès et la croissance imposent leur propre logique aux divers régimes capitalistes et socialistes ou pensez-vous que ce sont ces régimes différents qui imposent leur propre logique au progrès ? Quelles issues vous paraissent possibles ? En un mot : Qu'avez-vous envie de dire lorsque vous entendez chanter les louanges du progrès ou lorsque vous en entendez critiquer la conception et la pratique ?* »

## lanza del vasto : "l'hameçon dans le ver"

Il faut être un imbécile pour dire qu'un ver c'est mauvais pour un poisson. J'ai connu beaucoup de poissons, aucun ne m'a dit que manger un ver lui avait donné une indigestion. Il faut de même être un imbécile pour ne pas reconnaître les innombrables aménités et commodités que procure notre civilisation mécanisée et commerciale.

Donc le ver est bon pour les poissons.

Mais s'il y a un hameçon dedans ?

Je suis de ces imbéciles qui depuis trente ans crie aux hommes mes frères : Prenez garde ! Il y a un hameçon dans votre ver ! Mais ils m'ont regardé de leur œil de poisson, m'ont menacé de leurs dents de poisson, m'ont exclu du clan des poissons bien-pensants.

Pour juger de l'excellence d'une chose, faire la somme de ses avantages et en soustraire les inconvénients est un mauvais calcul.

Car les chiffres s'appliquent peut-être à des choses d'un ordre et d'un plan différent.

On ne peut user des mêmes mesures pour ce qui est des moyens et pour ce qui est des fins, pour ce qui est des facilités et ce qui est de la félicité, pour ce qui est du plaisir et ce qui est des valeurs absolues.

On juge d'un mouvement par le motif qui l'a fait naître et par la fin à laquelle il tend, par le fruit de cet arbre.

Si le motif est bon et la fin bonne, toutes les peines et pertes qui peuvent en résulter sont des épreuves à supporter, des obstacles à surmonter, le prix qu'il en faut payer.

Mais si le motif est mauvais et la fin mauvaise, les avantages qu'on y peut trouver sont des leurres.

Or le moteur de notre magnifique développement scientifique, technique et mécanique n'est pas difficile à découvrir, c'est l'esprit de profit, de rivalité et de domination : retirez le moteur, la grande machine s'arrête et la structure s'écroule.

Je ne dis pas que l'amour de Dieu et du prochain, la recherche de la vérité, la faim et soif de justice ne jouent pas un rôle dans la conduite humaine, mais ils ne constituent pas les murs et les poutres de la bâtisse : ils en sont l'ornement et les couvertures.

Quelqu'un a dit qu'avec de bons sentiments on fait de la mauvaise littérature. Pour ce qui est de la littérature on en peut discuter, mais pour ce qui est des affaires c'est indiscutable, et aussi de la politique.

Si l'égalité entre les hommes s'établissait, le mouvement des grandes affaires serait impossible comme il est impossible d'obtenir une cascade en terrain plat.

Si la guerre et la crainte de la guerre étaient abolies, aucun gouvernement de grande nation ne saurait subsister.

La règle du jeu c'est de prendre le plus possible et de rendre le moins possible, et ainsi de gagner. Il est strictement impossible que tous gagnent. Chacun s'efforce de s'élever en montant sur les épaules des autres. Il est strictement impossible que tous montent, impossible que ceux qui arrivent au sommet ne culbutent, poussés par les suivants. Mais ceux qui gagnent comme ceux qui perdent, ceux qui tombent comme ceux qui poussent font également tourner la roue et la roue en tournant produit, et le produit redescend de degré en degré jusqu'au dernier qui en recueille quelques miettes.

Ça va donc très bien et même de mieux en mieux.

Parfois ceux d'en bas, qui sont le grand nombre, se liguent pour donner un grand coup d'épaule en même temps et faire basculer la fortune, et c'est la **Révolution,** mot qui veut dire : **tour de roue.** Alors d'autres seront en haut, d'autres en bas et la roue recommencera à tourner.

Jusqu'au moment où ça grince, ça chauffe, ça éclate. Car il est strictement impossible que cela n'éclate pas.

Et c'est le moment de considérer la Fin et de juger l'Arbre par son fruit.

Le plus admirable fruit de la Science et de la Technique, une somme de trouvailles géniales, prodigieuse maîtrise sur la formidable puissance des éléments : la Bombe qui va nous tuer tous.

Maintenant, ô dévôts du Progrès, vous avez le choix entre deux manières de finir en gloire : l'éclatement ou l'empoisonnement universel.

La prochaine guerre mondiale à laquelle on se prépare avec diligence nous montrera capables de faire sauter la planète.

Mais si par malheur la paix se prolonge outre mesure, nous assisterons à la mort de la mer, à l'infection des eaux, à la stérilisation de la terre, à l'étouffement de l'air...

Est-ce fatal ? — Oui et non.

Quand on jette une pierre en l'air, il est fatal qu'elle nous retombe sur la tête.

## marcel gonin

Mais il n'est pas fatal que nous lançions la pierre.

Tout cela doit nécessairement arriver à moins que nous ne trouvions une autre façon de penser, de travailler, de vivre, une autre façon de résoudre les conflits humains.

Rien n'est plus urgent que de dire et crier que la nouvelle façon est trouvée depuis longtemps !

---

## marcel gonin : "l'impasse actuelle"

La conception du progrès dominante au siècle dernier, à l'orée de l'industrialisation, a reflété l'espoir immense de l'humanité de sortir enfin de la lutte pour survivre. Quelques hommes ont cru que le progrès humain résulterait nécessairement du progrès économique. Saint-Simon a été leur chef de file. Certains courants du mouvement ouvrier n'ont pas échappé à cette manière de voir. Aujourd'hui, le résultat est là ; sans doute y a-t-il progrès en terme de connaissances techniques, économiques, de sciences humaines. En termes de justice, d'égalité, de comportement des individus, le résultat est plus douteux. Or les progrès de l'humanité se mesurent d'abord en termes de progrès humains, c'est-à-dire dans le développement des possibilités de devenir tous et toutes, et non quelques privilégiés, de plus en plus humains grâce à un environnement construit dans ce but.

La voie actuelle est une impasse. Elle peut donner une solution à bien des aspects matériels (niveau de vie, pollution, logements, etc...) non négligeables pour presque l'ensemble de la population. Il ne semble pas qu'elle puisse y parvenir pour tous. Les couches dominantes détenant le pouvoir dans le système capitaliste sont obligées, pour conforter leurs privilèges, d'assurer leur domination sur une majorité du peuple, sans lui concéder le moindre pouvoir réel. D'où la nécessité de l'enliser dans la poursuite de nouveaux besoins sans cesse suscités par la publicité. Le capitalisme est sans doute la recherche du profit individuel et l'accumulation du capital. Il est aussi indissolublement un effort incessant de la couche minoritaire pour maintenir son pouvoir, sa puissance, ses privilèges par des moyens divers ; aliénation des autres êtres humains dans la consommation, répression de ceux qui y échappent et contestent.

Les systèmes dits socialistes n'échappent pas à cette logique car ils sont hiérarchiques et inégalitaires comme le système capitaliste. Les inégalités sont moins apparentes, il ne semble pas y avoir des « laissés pour compte » dans des situations aussi scandaleuses qu'à l'Occident. Les équipements collectifs y sont très développés. Le système de contrainte « administrative » est par contre évident. La libéralisation paraît consister à passer d'une forme de contrainte à une autre, la satisfaction donnée à une partie importante de la population de s'orienter vers un type de consommation semblable au nôtre tend à une société plus proche de ce que nous connaissons, sans que la minorité actuellement dominante ait abandonné le pouvoir.

S'il y a une logique commune au capitalisme et au soi-disant socialisme, c'est surtout celle découlant de rapports sociaux hiérarchiques et du refus de la minorité de céder le pouvoir à tout le peuple. Le type de croissance n'est pas induit du seul développpement des sciences et des techniques. Il est le produit d'un ensemble social dans lequel économie, rapports sociaux et idéologies sont liés dialiectiquement, interfèrent les uns les autres sans qu'aucun soit décisif de manière permanente. Aujourd'hui, le problème est mal posé. Il ne s'agit pas de poursuivre « le » progrès ou de « le » stopper, il s'agit de l'orienter différemment.

Le but à atteindre est la réalisation d'une société permettant à chaque être humain de construire librement sa personnalité dans ses relations avec les autres, avec les objets, avec tout l'environnement. C'est le progrès dans l'égalisation des chances de tous les êtres humains sans distinction de races, de sexes, de religions. C'est une égalisation par le haut, par une diffusion accrue du pouvoir et du savoir, par le progrès des connaissances nécessaires à cette amélioration permanente.

Stopper aujourd'hui, « la » croissance capitaliste aboutirait à figer la situation présente. Ce qui ne correspond pas à la réalisation d'une autre société, avec d'autres rapports sociaux, un autre urbanisme, un autre type de développement. Ceux qui parlent de «croissance zéro » n'envisagent pas de changement dans les rapports de pouvoir, ils pensent bien rester le groupe dominant, avec le risque d'aliéner encore plus les masses, de réaliser une société encore plus répressive. Pour modifier le type de croissance, orienter autrement « le » progrès il faut changer les rapports de pouvoir en changeant les rapports de forces dès aujourd'hui par la lutte sociale. Cette lutte doit être conduite par des travailleurs et des travailleuses démystifiés, rendus conscients de la manipulation dont ils sont les objets, manipulation consciente ou inconsciente, car ceux qui détiennent les pouvoirs ne traitent que certaines informations de caractère rationnel et économique correspondant à leur échelle de valeurs.

Type de croissance, de progrès, et rapports sociaux sont liés. Nous ne réaliserons pas un progrès humain sans changer la société, sans des structures donnant le pouvoir de décider de leur avenir à l'ensemble des citoyens devenus actifs et conscients de la portée de leurs actes.

## odette thibault : "la dynamique humaine et l'évolution"

Je pense qu'il faut considérer le progrès comme une loi de l'Evolution. Il consiste dans la recherche d'une meilleure adaptation de l'Homme au milieu, et surtout du milieu à l'Homme. C'est une donnée spécifique de l'espèce humaine, douée non seulement d'une remarquable « adaptabilité » au milieu, mais seule capable parmi toutes les espèces de **transformer** et de **créer** ce milieu lui-même. Cette capacité lui a été donnée avec ce magnifique « cadeau » de l'Evolution qu'est le cerveau humain (néo-cortex), cerveau créateur et imaginant, que même le singe le plus évolué ne possède pas.

Le progrès apparaît donc comme la finalité même de l'évolution **psycho-sociale** de l'Homme, qui continue, alors même que son évolution anatomique et physiologique est terminée ; c'est lui qui la fait ; il est donc responsable de la manière dont il va diriger le progrès.

Notons que cette notion de progrès s'appuie en outre sur deux autres données fondamentales : d'une part « l'instinct d'exploration », que l'Homme partage d'ailleurs avec les espèces les moins évoluées, et qui le pousse à chercher et à découvrir, et d'autre part, (donnée qui lui est plus spécifique) une insatisfaction permanente, qui l'incite à chercher sans cesse des conditions de vie meilleures, conscient qu'il est de l'insuffisance de ce qui lui est donné par rapport à ce à quoi il aspire, dans la soif d'absolu qui le caractérise, et qui le porte au-delà de lui-même dans la recherche d'un absolu suprême appelé Dieu (fonction théotropique).

Est-ce à dire que si le progrès apparaît comme une **dynamique humaine fondamentale,** l'Homme est toujours capable de le maîtriser?

Assurément non. On en a des preuves actuellement dans les multiples déséquilibres ex-

ternes (pollution, rupture des équilibres écologiques, etc.) et internes (troubles psychiques) entraînés par un progrès technologique insuffisamment contrôlé. L'Homme s'est manifestement grisé du pouvoir qui lui a été donné sur la nature grâce au développement des sciences physiques et chimiques. Son orgueil anthropocentrique lui a fait oublier qu'il n'y a pas de pouvoir sans limites, et qu'il n'est lui-même qu'une partie de la Biosphère, dont il est solidaire. Ayant établi avec la nature des rapports de domination, il doit revenir plus humblement, à des **rapports dialectiques :** confronté concrètement avec les « retombées » de son exploitation abusive de la nature, il doit tenir compte des rétro-actions de l'environnement en réponse à son action, et qui jouent un rôle correcteur de cette action. Il doit prendre conscience de l'importance d'une notion qu'il a oubliée ou négligée : celle d'**équilibre**, fondée sur des **régulations.** Non seulement l'Homme a perdu, au cours de l'Evolution, beaucoup de régulations automatiques, mais c'est le progrès lui-même qui les a fait disparaître : l'exemple le plus frappant est celui des régulations quantitative et qualitative des populations, qui existent chez les espèces animales et que les progrès de la médecine ont supprimées. Les rétro-actions qui en résultent sont l'explosion démographique et la détérioration du patrimoine génétique, qui constituent, l'une à court terme, l'autre à plus long terme, de graves menaces pour l'espèce (1). Mais soulignons que si l'Homme créé des déséquilibres, il acquiert en même temps les moyens d'y remédier, et de substituer des régulations **volontaires** aux régulations automatiques qu'il a détruites. Le progrès incessant des connaissances lui offre les « substituts culturels » des mécanismes naturels disparus (telles sont, par exemple, les méthodes contraceptives) ; ceux-là ont l'avantage d'être moins aveugles et impitoyables, plus rationnels et efficaces que ceux-ci... à condition, bien entendu, qu'on sache et qu'on veuille s'en servir.

(1) Voir à ce sujet : Odette THIBAULT, **L'homme inachevé. Biologie et promotion humaine,** Paris, Ed. Casterman, 1972.

Si les moyens sont acquis, leur utilisation reste une question de **mentalités.** Or le décalage des mentalités par rapport aux connaissances et aux techniques est considérable ; il est le résultat du poids énorme des conditionnements culturels et religieux, qui constituent de véritables blocages en grande partie inconscients, auxquels on fournit l'alibi de fausses rationalisations. Il faut reconnaître que les religions ont souvent freiné le progrès, et spécialement celui des sciences humaines, dans la mesure où celles-ci les remettaient en question et menaçaient leur pouvoir bien davantage que les sciences physico-chimiques. A cet égard, on peut dire que tout savant se trouve en situation de Galilée.

Dans cette marche en avant du progrès, il faut considérer deux choses :
D'une part, c'est une évolution irrésistible et irréversible. Est totalement vaine et stérile une nostalgie du retour à la « Nature », présentée à tort comme une bonne mère, et qui n'a d'ailleurs jamais existé à l'état pur pour l'Homme, exilé de la nature dès les débuts de son existence et qui est « par nature un être de culture ». Une telle nostalgie s'apparente davantage à l'instinct de mort et à la nostalgie du retour à l'uterus maternel, que nous portons tous dans notre inconscient, qu'à une attitude logique et rationnelle. Il est de fait que le progrès désécurise, la néophobie en est la conséquence et, malheureusement, l'obscurantisme qui règne encore en bien des domaines ; mais ce sont des attitudes irrationnelles. Il faut considérer qu'en fait les erreurs ou les échecs du progrès technique sont le résultat non d'un excès mais d'une **insuffisance** de connaissances, et leurs remèdes ne se trouveront que dans un appel à davantage de connaissance (les sciences fondamentales, par exemple, auraient pu permettre d'éviter les déséquilibres écologiques, si on avait bien voulu s'y référer et les poursuivre dans ce sens).

D'autre part, il convient de ne pas tomber dans une confusion regrettable entre la connaissance scientifique et ses applications. Il ne s'agit certes pas de nier le lien entre les deux, qui est étroit, et de prétendre que la science peut se désintéresser et se désolidariser de ses applications. Mais on aurait tort d'accuser la recherche fondamentale du mauvais usage qu'en font les hommes, comme ont tendance à le faire ceux qui prennent prétexte des abus de la technologie pour jeter l'opprobre sur la science elle-même. Une telle attitude est injustifiée, et vouloir arrêter le progrès de la recherche fondamentale est non seulement vain (puisque comme nous le disions, elle a son origine dans un instinct d'exploration inhérent à l'Homme), mais dangereux, car elle est le seul recours possible pour pallier les erreurs commises au niveau des réalisations pratiques.

Si la science fondamentale est une nécessité et un bien en soi, ses applications pour le bonheur de l'Homme ou pour son malheur sont une question de **politique.**

A mon avis, les dangers du progrès technique rentrent moins dans la logique du développement de la civilisation industrielle elle-même (qui est, elle, dans la logique de l'évolution des sociétés humaines) que dans celle d'une **économie de profit,** devenue système autonome, avec ses lois propres et sa finalité, au lieu d'être au service de la **vie.** Elle conçoit le progrès comme production à outrance ; elle prend l'être humain lui-même comme moyen de production, « machine », engendrant ainsi un processus grave de déshumanisation, et aboutissant à ce paradoxe qu'au lieu de produire pour vivre (ce qui est une nécessité), l'Homme vit pour produire. C'est elle qui a substitué la notion de quantité à celle de qualité, et le plus-avoir au mieux-être. Beaucoup ont conscience actuellement de la nécessité impérieuse de « renverser la vapeur » et de donner priorité à la **qualité de la vie.** C'est elle qui devrait être, normalement, le but du progrès.

Il me paraît difficile de nier la grave responsabilité d'une économie **capitaliste,** qui a mis la production au service d'une catégorie de privilégiés qui, seuls, en bénéficient **réellement,** qui se sont appropriés les sols, les moyens de production et jusqu'aux hommes eux-mêmes en tant qu'outils de production, réalisant ainsi une des formes les plus odieuses d'exploitation de l'homme par l'homme.

Je pense, enfin, qu'il faut chercher la source des échecs relatifs du progrès ou de ses abus, bien au-delà des cultures et des régimes politiques, jusque dans le cœur de l'Homme (les sociétés étant d'ailleurs constituées d'hommes, elles ne peuvent être autre chose que l'expression à la puissance « n » des imperfections des individus) : si le progrès entre les mains de l'Homme tourne parfois à son désavantage, s'il le maîtrise mal ou en fait usage contre lui-même, il faut en voir la cause dans son **immaturité psycho-affective,** dans son incapacité à se servir à bon escient de la partie la plus « humaine » de son cerveau pour contrôler et maîtriser les pulsions provenant des parties les plus primitives. Parmi celles-ci figure l'instinct de **domination** ; c'est le vice fondamental de tous les rapports humains ; c'est lui qui, en mettant le progrès à son service, est la cause profonde des échecs économiques et politiques, même ceux qui sont fondés en théorie sur une idéologie qui le condamne. En fait, il n'y aura jamais de véritable progrès sans progrès psycho-affectif. Mais les sciences humaines (biologie, psychologie, sociologie) peuvent aider l'Homme dans la recherche de cette nécessaire maîtrise de lui-même, condition de la maîtrise du progrès. Elle commence par une bonne connaissance de soi, et continue par une **éducation** dont aucun changement de structure ne devra jamais faire l'économie s'il veut être efficace. Tout régime politique aura donc avantage à faire appel à elles.

Ajoutons, pour terminer, que le christianisme représente cette « doctrine de l'anti-domination » par excellence, fondée sur l'éthique

fondamentale de la relation qu'est l'amour ; elle offre de plus un « modèle » : le Christ, image de l'Homme « achevé », de cet être totalement « adulte » qu'il est permis à l'Homme d'espérer atteindre au terme de son évolution.

## jacques milhau : "la contradiction fondamentale"

Le progrès suspecté, voire discrédité ! N'est-ce que le déclin d'une idéologie triomphante dont l'illusion éclaterait aujourd'hui ? Ou bien l'histoire contemporaine est-elle en crise, du fait même d'un développement qui aurait accumulé tant d'obstacles qu'il devrait être mis radicalement en cause ?

Ce n'est sans doute pas un hasard si le texte introductif à ce journal à plusieurs voix retrouve par sa manière de poser les questions la problématique critique des deux Discours de Rousseau, écrits par celui qui devait affirmer dans l'**Emile « nous approchons de l'état de crise et du siècle des révolutions »**.

Sans prétendre pousser l'analogie à l'excès, nous pourrions mettre en rapport le « désenchantement » actuel avec cette société bourgeoise dont Jean-Jacques avait décelé les germes de contradiction. Parce qu'il parlait au nom de tous ceux qui ressentaient déjà les méfaits du luxe des féodaux oisifs comme de l'opulence d'une bourgeoisie entreprenante et convaincue d'apporter au monde tous les fruits d'un progrès digne de l'humanisme le plus authentique.

Aujourd'hui, la voix de Rousseau n'est plus solitaire, et pour cause. Le Capitalisme, parvenu à son stade de développement ultime, sous la forme du Capitalisme monopoliste d'Etat, manifeste des défauts si criants que la revendication du socialisme tend à devenir une revendication de masse, quelles que soient les façons dont le socialisme est lui-même pensé. Ce qui est en effet en question, ce n'est pas le progrès sous toutes ses formes, mais le caractère de classe qui lui a été imprimé, ces deux derniers siècles, ainsi que sa représentation idéologique, anthropologique par principe, optimiste par motivation sociale et téléologique par conception historique, représentation qui ne fait autre chose qu'idéaliser le règne de la bourgeoisie sur la société toute entière.

Idéalisation boiteuse, dans la phase désormais atteinte de ce que les marxistes appellent la crise générale du capitalisme. Commencée avec la révolution d'Octobre, aggravée par la crise de 29 et les conséquences sociales de la deuxième guerre mondiale, puis par la décolonisation, celle-ci est devenue un véritable défi à l'optimisme bourgeois. Pas une seule innovation ou invention qui ne se retourne contre les exploités, parce que le profit est la loi de développement de cette société qui pervertit toute entreprise. La suraccumulation du capital due aux investissement colossaux des grands consortiums modernes engendre à l'opposé la surexploitation et la sous-consommation des masses. La salarisation accélérée des couches moyennes dont les formes classiques sont consciemment détruites, le poids de l'Etat, de sa fiscalité de classe et de son favoritisme économique, l'utilisation irresponsable et anarchique des inventions techniques et des découvertes scientifiques, sans aucun souci des problèmes de l'environnement ni des phénomènes de pollution ni des nuisances, témoignent éloquemment du fait que les finalités humaines de la production n'entrent pas en ligne de compte dans la prospective du grand Capital.

Ceci pour conclure que ce serait mauvaise abstraction de s'interroger sur les contradictions du progrès technique et scientifique indépendamment des rapports sociaux et du rôle déterminant de l'hégémonie de classe dans son orientation. Il faut ramener la mythologie du progrès linéaire à la réalité

d'un processus historique dont Engels disait dans un texte célèbre qu'il assignait à la conquête de la souveraineté de l'homme sur la nature et sur la société un caractère dialectique.

Est-ce à dire que, se dépouillant de cette idéologie mystificatrice comme d'une peau de serpent, il faudrait envisager une involution, une sorte de retour à la nature, en lieu et place d'une acceptation enthousiaste ou résignée du développement social ? Bref, « l'anticapitalisme romantique » est-il vraiment de mise ?

Les théoriciens du matérialisme historique ont suffisamment expliqué l'aspect irréversible de la production matérielle des conditions d'existence sociale pour que l'on puisse considérer comme fallacieux tout espoir d'un coup de force contre l'histoire. De **L'Idéologie allemande** au **Capital,** Marx a analysé et expliqué les transformations successives et multiples des formations économico-sociales jusqu'à l'époque où le capitalisme, jouant momentanément un rôle progressif, a donné naissance, sur la base de la généralisation des échanges, à l'histoire universelle, et rendu possible un développement humain des individus beaucoup plus large que celui offert par les modes de production antérieurs. En droit et en fait, l'épanouissement personnel est inséparable des progrès historiques effectués par le capitalisme et susceptibles de rendre, selon la formule cartésienne, l'homme « maître et possesseur de la nature ».

Mais nous touchons ici à la limite absolue d'un système social marqué par la contradiction fondamentale entre la réalité de plus en plus sociale de la production et de l'échange et la forme privée de l'appropriation. Pas plus que le capitalisme critiqué par Marx, il y a plus d'un siècle, le capitalisme développé n'est capable d'assurer les conditions d'une coopération sociale, de procéder à la distribution rationnelle du temps de travail, à une répartition démocratique du produit social et à une reproduction élargie dirigée dans le sens de la satisfaction croissante des besoins matériels et culturels des travailleurs manuels et intellectuels.

C'est dire que le problème est bien politique, qu'il appelle des transformations révolutionnaires appropriées : la socialisation des grands moyens de production et d'échange, l'initiative créatrice des masses dans la gestion, la maîtrise des rapports sociaux, la démocratisation de l'enseignement et de la culture, le préalable étant la souveraineté réelle du peuple comme principe du pouvoir d'Etat.

Nous n'épiloguerons pas sur les phases de transition, les nouvelles voies de passage au socialime par la réalisation d'une large démocratie économique, sociale et politique, brisant le pouvoir des monopoles et leur Etat. Celle-ci serait une véritable propédeutique à la fusion progressive du processus social objectif et de la transformation consciente des rapports socialistes de production.

Penser que le socialisme serait quant à lui sans problèmes serait également illusoire. Mais le pire serait, dans la perspective de l'idéologie des « sociétés industrielles » ou de la convergence de régimes sociaux différents, de croire que les difficultés du capitalisme se répètent sous le socialisme. La suppression de l'exploitation de l'homme par l'homme est un changement décisif qui supprime les contradictions principales du capitalisme et déplace l'axe des problèmes.

Ceux-ci nous paraissent être de deux ordres. Les pays socialistes rencontrent d'abord les difficultés qui tiennent à l'héritage légué par la bourgeoisie, aux conditions internationales des premières révolutions, à l'expérience, aux contre-attaques de l'impérialisme. Toute l'histoire récente illustre cette problématique par des faits bien connus. Mais l'expérience acquise, les possibilités de passage au socialisme dans le cadre d'un système socialiste déjà solide permettent de penser que, dans la diversification des voies vers ce socialisme, les peuples peuvent faire l'économie de certaines de ces difficultés antérieures.

Quant aux problèmes moins circonstanciels, ils ne sont autres que ceux qui affectent le procès de développement de la société socialiste. Contre tout subjectivisme et tout volontarisme, vis-à-vis desquels la démocratie socialiste est le meilleur garant, il s'agit d'apprendre en construisant, de construire pour découvrir et étudier objectivement les questions nouvelles qui se posent à chaque étape de la socialisation.

Mais, en tout état de cause, c'est celle-ci qui lève progressivement les bornes du développement individuel des hommes. Et n'est-ce pas le progrès le plus authentique que celui par lequel les hommes sont rendus maîtres et responsables de leur destin ? Responsabilité qui porte sur les finalités humaines de leur pratique sociale et sur le maniement de la science des lois du développement social, sans laquelle il ne peut y avoir de lucidité ni de distanciation critique face aux réalités complexes du progrès nécessaire à l'épanouissement de tous les hommes.

# progrès et libération de l'homme

## l'idéologie du progrès en occident

*Depuis le développement des sciences et des techniques, le progrès semble fatal. D'où la philosophie des Lumières au XVIII^e siècle, les philosophies de l'Histoire comme celles de Comte et de Hegel au XIX^e siècle. Mais les faits et la critique des idées ont ébranlé cette conviction. Le progrès était considéré comme celui de la Civilisation ; cette Civilisation prétendument universelle est vite apparue comme une civilisation parmi d'autres, la civilisation occidentale de plus en plus contestée. Rousseau montrait que la perfectibilité humaine entraînait la possibilité du mal comme du bien et que, dans l'histoire humaine, le mal l'avait emporté. Au XIX^e siècle, Renouvier dénonce comme contraire à l'histoire et surtout comme immorale la conception d'un progrès nécessaire, qui conduit à ne plus voir le mal ou à le justifier comme condition du progrès. Aujourd'hui on parlerait plutôt de décadence. En quel sens cependant la notion de progrès peut-elle rester un thème recteur, une idée régulatrice ? Pour l'auteur, le véritable nom du progrès est libération.*

Depuis toujours, les idées de progrès et de décadence s'opposent ou s'entremêlent : on soutient tantôt que l'ère du bonheur est à la fin des temps et qu'on s'en approche sans cesse, tantôt qu'elle est à l'origine dans un état de nature dont on s'éloigne toujours davantage. Au surplus ce qui est progrès pour les uns est décadence pour les autres, et réciproquement : le progrès est souvent dénoncé comme la source d'une corruption célébrée par ailleurs comme la plus belle conquête de l'homme. Un bref rappel de l'histoire récente de cette notion ambiguë pourra peut-être, sinon résoudre, au moins éclairer quelque peu un problème aussi complexe que confus [1].

1. Nous renvoyons une fois pour toutes à trois cahiers de l'**Institut de Science Economique appliquée :** « Le Progrès » (série M, n° 9, février 1961), par Lacroix, Granger, Lefebvre, etc., et « Le Progrès économique » (série Economies et Sociétés, juillet-août 1967 et décembre 1967), par François Perroux.

# I

## progrès et civilisation

Pour les Français surtout, progrès et civilisation sont liés : le progrès, c'est le progrès de la *Civilisation.* Ce dernier terme est récent : il apparaît à la fin du XVIII^e^ siècle, vers 1776, semble dû à d'Holbach et s'emploie d'abord au singulier avec une majuscule. Cependant, si le mot Civilisation n'existait pas au XVII^e^ siècle, la chose était connue. On appelait civils, polis, policés les peuples qui s'élevaient au-dessus de l'état sauvage ou barbare. Ce qui impliquait à la fois le raffinement des manières et l'existence d'un Etat organisé, doué de bonnes lois. Le mot était comme prêt à jaillir naturellement et à s'imposer pour s'appliquer à toutes les formes de l'activité humaine. La Civilisation c'est l'idéal que les hommes du XVIII^e^ siècle portent en eux et ont conscience de réaliser. C'est un absolu, un état de perfection. La Civilisation est le devenir humain de l'homme, la réalisation progressive de l'essence humaine, qui est raison. Elle est une, elle est le progrès de la raison dans toutes les manifestations de l'existence. La Révolution Française instituera le culte de la Raison.

Cette conception est intellectualiste. Dans son *Esquisse d'un tableau historique du progrès de l'esprit humain* (1794), Condorcet soutient qu'« *une bonne loi doit être bonne pour tous les hommes comme une proposition est vraie pour tous* ». L'analogie est éclairante. Le progrès est le développement historique de la raison dans l'humanité : il est intellectuel et consiste dans la culture. Ce développement intellectuel est source de moralité. L'idée de fonder l'éthique sur la science ne date pas de Monod ! Ce qui a retardé le progrès jusqu'ici, c'est l'ignorance et les préjugés qu'elle engendre. Il dépend de l'instruction. En s'ouvrant toujours davantage à la raison, l'homme se libère des superstitions et se fait vrai. Pascal l'avait bien montré, en reprenant la comparaison de l'humanité avec un même homme qui subsiste toujours et apprend continuellement. Du jour où l'on a découvert des connaissances scientifiques, c'est-à-dire un savoir certain qui peut se transmettre de génération en génération et augmenter indéfiniment, le progrès devait triompher. Rationaliste, cette conception est aussi démocratique, puisqu'elle communique l'humain à tous les hommes : désormais, l'humanité en extension peut coïncider avec l'humanité en compréhension. La philosophie des Lumières est une philosophie de la libération et son instrument privilégié est l'enseignement que la I^re^ et la III^e^ Républiques, en France, développeront spécialement.

Victor Hugo en a résumé l'esprit dans une formule célèbre et provocante : « *Ouvrir une école, c'est fermer une prison* ».

## philosophie de l'histoire : comte, hegel

Ces idées devaient trouver leur plein développement au XIXe siècle, dans ce qu'on appelle les philosophies de l'histoire. Saint-Simon les inaugure en voyant dans l'histoire humaine une succession de périodes critiques et de périodes organiques, chaque période critique préparant une période organique plus étendue, pour aboutir à une période organique définitive où l'exploitation du globe par les hommes associés remplacera l'exploitation de l'homme par l'homme. On connaît son aphorisme célèbre : « *L'âge d'or, qu'une aveugle superstition a placé dans le passé, n'est pas derrière nous, mais devant nous.* » Mais c'est le positivisme comtien, avec sa loi des trois états qui explique le passage de l'état théologique, état organique fondé sur l'erreur, à l'état positif, état organique fondé sur la vérité, par la transition de cet état critique qu'est l'état méthaphysique, qui en est le meilleur exemple. Certes, Comte est loin d'être absolument progressiste : il ne donne le progrès pour but qu'après avoir posé l'amour pour principe et l'ordre pour base. Mais il le fonde bien tout entier sur l'instruction et Arbousse-Bastide a pu définir sa pensée comme une *doctrine de l'éducation universelle.* L'homme comtien se caractérise par deux notions, celles d'hérédité et d'éducation. Les animaux comme les hommes sont gouvernés par les morts, mais de deux façons bien différentes : les animaux par l'hérédité seulement, les hommes par l'éducation dans les limites biologiques de l'hérédité. Les bêtes ne progressent pas ; elles se reproduisent indéfiniment, selon les lois de l'hérédité, parce qu'elles ne s'enseignent pas. Chez l'homme au contraire, l'hérédité est recouverte dans une large mesure par l'éducation : chaque génération transmet à la suivante et ce qu'elle en a reçu et ce qu'elle y a ajouté. Le lien social humain diffère en nature du lien social animal, même le plus développé : il existe dans le temps plus que dans l'espace. Dans l'histoire des hommes, il y a bien des régressions, mais localisées et éphémères. On peut concevoir que par une chance extraordinaire et improbable, la politique théologique revienne au pouvoir, grâce, par exemple, à un coup de force. Mais elle ne saurait durer car, à supposer qu'on puisse restituer un état social passé, on ne voit pas comment les mêmes forces historiques qui l'ont détruit ne le détruiraient pas à nouveau. Chaque moment historique, dans son ensemble, marque donc un progrès nécessaire par rapport au précédent. Ce qui a conduit Comte à réhabiliter le Moyen Age et à en faire un magnifique éloge en montrant sa supériorité

sur l'antiquité, tandis que Condorcet qui le condamnait était en contradiction avec lui-même [2].

Comme le positivisme, quoique dans une perspective bien différente, le hégélianisme est une philosophie de l'histoire, une philosophie du progrès. N'a-t-on pas dit de Comte qu'il était notre Hegel ? Pour ce dernier, l'histoire est la réalisation progressive de l'Esprit. La rationalité de l'histoire est donc en même temps une progressivité. *L'Histoire Universelle est la manifestation du processus divin absolu de l'Esprit dans ses plus hautes figures, la marche graduelle par laquelle il parvient à sa vérité et prend conscience de soi.* Non certes que la négativité soit absente de l'univers hégélien. Mais la positivité triomphe par la négativité même : à travers le tragique des contradictions et l'opposition apparaît la révélation de l'Universel. L'esprit est ce qui « possède ce pouvoir magique de convertir le négatif en être ». Cependant, et d'Hondt y insiste dans son récent ouvrage *De Hegel à Marx,* Hegel ne présente par l'Esprit comme perpétuellement triomphant. Il y a des « ratés » de l'histoire et l'on a même pu dire que l'unité hégélienne était celle d'une « empoignade générale ». Hegel reconnaît qu'il y a dans l'histoire mondiale des civilisations qui ont disparu sans laisser de traces et qu'il a fallu tout reprendre par le début pour atteindre à nouveau « *avec une dépense nouvelle et immense de force et de temps, de crimes et de souffrances une des régions de cette culture qui étaient conquises depuis longtemps* ». On a même été jusqu'à soutenir qu'il fallait lire l'histoire hégélienne moins comme une « *histoire synthétique* » de l'esprit, avec un temps homogène, que comme des « *histoires parallèles* » presque sans lien entre elles. Par la grandeur même de son génie, Hegel a été amené à réintroduire une interrogation sur le progrès jusque dans son histoire.

## résistance des faits

Les difficultés intérieures des philosophies du progrès ne sont pas les seules critiques qu'on puisse leur adresser. Les faits d'abord ont vite apporté un cruel démenti à leur optimisme. Les récits des voyageurs et des missionnaires ont attiré l'attention sur la diversité des civilisations dès le XVII^e^ siècle et surtout au XVIII^e^. Si bien, fait caractéristique, qu'au début du XIX^e^ siècle, à partir de Ballanche, en 1819, le sens du mot civilisation se dédouble et s'écrit aussi au pluriel et sans majuscule. Il n'exprime plus dans ce cas un idéal, mais un phénomène sociologique. D'où une tension,

2. Cf notre ouvrage sur la **Sociologie d'Auguste Comte,** P. U. F.

dans la réalité comme dans le langage. Les civilisations que l'on découvre sont envahies par la Civilisation, mais envahies dans un double sens : elles la désirent, l'acceptent et en même temps la contestent et la refusent. Sous une forme ou sous une autre, la colonisation manifeste cette ambivalence. Laissons de côté ses turpitudes, ses excès, l'affairisme qui l'a accompagnée et surtout ses diverses formes de domination qui firent plus ou moins des indigènes des esclaves. N'oublions pas qu'elle a toujours suscité, dans les pays colonisateurs, des critiques radicales. Tel Auguste Comte, qui écrivait en 1852, dans son *Catéchisme Positiviste :* « *J'ose ici proclamer les vœux solennels que je forme, au nom des vrais positivistes, pour que les Arabes expulsent énergiquement les Français de l'Algérie, si ceux-ci ne savent pas la leur restituer dignement* » (p. 378). Retenons seulement le fait caractéristique que ceux qui, de bonne foi, voulaient la légitimer, s'efforçaient seulement de montrer que son but était progressiste, qu'elle visait seulement à réintégrer des civilisations dépassées dans la marche de la Civilisation et qu'elle cesserait dès que cette fin serait atteinte. Tel l'économiste Charles Gide écrivant, il y aura bientôt un siècle, que la colonisation était une expropriation momentanée pour cause d'utilité mondiale. Mais ce qui était déjà contesté par plusieurs, ce qui l'est de plus en plus aujourd'hui, c'est précidément *la* Civilisation : elle n'est pas la Civilisation universelle, comme elle le prétend, mais un certain type de civilisation, la civilisation occidentale, avec ses valeurs sans doute, mais aussi avec ses insuffisances et ses défauts, voire ses vices. La fin des colonisations marque peut-être la fin de la Civilisation — du moins au sens habituel depuis trois siècles. La crise de la Civilisation, c'est la crise du Progrès. Crise ne signifie pas mort. La situation est ambivalente. C'est dans les pays industrialisés que la contestation souvent est la plus radicale : la société assez mal appelée de consommation est rejetée par beaucoup de ceux qui en jouissent. Ce qui ne va pas sans difficulté. Mais la réalité est aussi ambiguë dans le tiers monde, quoique autrement: il aspire à ce qu'il ne possède pas tout en en dénonçant les périls. Il lui arrive même de critiquer la critique, à ses yeux trop radicale ou trop facile, des « nantis ». Récemment, à la Conférence des Nations Unies sur l'environnement, Mme Gandhi déclarait que le pire agent de la pollution c'est la pauvreté, que les pays riches peuvent bien dire que le développement est cause de la destruction de l'environnement, mais que pour les pays pauvres, il est avant tout le moyen de l'améliorer pour les êtres vivants, de leur fournir des aliments et des abris, de transformer les déserts en prairies et de rendre les montagnes habitables. Ce qui n'empêche pas de voir bien des nationalismes se développer (en vingt ans les Nations

Unies ont vu le nombre des Etats souverains qui y sont représentés plus que doubler) et de s'opposer à la prétendue Civilisation de l'universel pour retrouver la spécificité de leur propre culture. Déjà, au milieu du XIX[e] siècle, un socialiste qui revient aujourd'hui au premier plan, Fourier, prônait une révolution non seulement prolétarienne, mais intégrale, de civilisation ou plutôt contre *la* Civilisation, qui n'est que guerre perpétuelle. La prétendue culture dont elle se targue n'est que refus de la spontanéité et de la créativité. Fourier annonçait une révolution culturelle anti-culturelle qui permettrait l'épanouissement de tous et *l'Harmonie universelle.* La situation, on le voit, est confuse : la Civilisation est mise en question ou plutôt mise à la question, mise en accusation, mais il semble bien qu'on désire en même temps et la tuer et en sauver bien des morceaux.

## critique des idées : rousseau, renouvier

La faiblesse de toute philosophie du progrès, c'est qu'elle admet la fatalité de ce progrès. Ce qui est aussi contestable sur le plan historique que dangereux sur le plan moral. Une telle attitude conduit à légitimer tous les événements, puisqu'on suppose qu'ils sont la condition du progrès. Toute philosophie de l'histoire risque de fausser la racine même de la pensée, qui est le jugement — ou de le rendre purement historique. Expliquer devient légitimer. Kierkegaard disait que le hégélianisme fait de l'histoire le jugement dernier, mais qu'en réalité le jugement dernier juge l'histoire. Ce qui vaut contre le hégélianisme vaut aussi contre le marxisme, dans la mesure où il est une philosophie de l'histoire. Cette difficulté apparaît à plein dans un texte comme celui d'Engels dans l'*Anti-Dühring* : « *Sans esclavage pas d'Etat grec, pas d'art et de science grecs ; sans esclavage, pas d'Empire romain. Or, sans la base de l'hellénisme et de l'Empire romain, pas non plus d'Europe moderne. Nous ne devrions jamais oublier que toute notre évolution économique, politique et intellectuelle a pour condition préalable une situation dans laquelle l'esclavage était tout aussi nécessaire que généralement admis.* Dans ce sens, *nous avons le droit de dire : sans esclavage antique, pas de socialisme moderne... L'introduction de l'esclavage dans les circonstances d'alors était un progrès* » (p. 213). Ce relativisme historique n'est pas sans vérité. Engels d'ailleurs le relativise lui-même en écrivant *dans ce sens.* Encore faudrait-il le préciser et montrer comment il peut et doit se concilier avec l'absolu du jugement. Justifiera-t-on les camps de la mort en disant qu'ils permettent à l'huma-

nité de prendre, par contraste, une plus nette conscience de la valeur de l'homme ?

Ces critiques étaient développées au temps même de l'apogée des philosophies du progrès, au XVIII^e^ siècle par Rousseau, au XIX^e^ par Renouvier. Rousseau, contrairement à l'opinion commune, n'est l'ennemi ni de toute civilisation ni de toute culture. L'homme, suivant lui, n'est pas un être tout fait, mais qui a à se faire, grâce au développement de la vie sociale. Le progrès n'est ni impossible ni fatal, car la caractéristique de l'homme est d'être perfectible. Or la perfectibilité entraîne la possibilité du bien comme du mal. L'homme est naturellement bon, c'est à-dire qu'il est bon par nature, mais sa *nature* ne se réalise pas infailliblement dans son *histoire* — la nature au sens rousseauiste n'étant d'ailleurs pas un état primitif de l'humanité, un concept historique, mais, au sens kantien, une idée régulatrice qui permet d'apprécier les faits et de les organiser systématiquement. L'homme perfectible est libre. Or en fait par un « *funeste hasard* », c'est le mal qu'il a choisi. Ici Rousseau est proprement, comme Nietzsche le sera plus tard, *généalogiste.* Dans sa lettre au cardinal de Beaumont, il le déclare nettement : « *J'ai montré que tous les vices qu'on impute au cœur humain ne lui sont point naturels ; j'ai dit la manière dont ils naissent ; j'en ai pour ainsi dire suivi la généalogie* ». La bonté naturelle de l'homme, c'est l'amour de soi, qui est du même mouvement amour d'autrui. Mais parce qu'en fait la société s'est fondée sur ce funeste hasard qu'a été l'établissement d'un certain type de propriété, l'amour de soi a dégénéré en amour-propre qui est amour de préférence et de possession, et par là nous oppose à autrui. De même la vraie politique se fonde sur la volonté générale, qui n'est pas la volonté de la majorité, mais la volonté du général, de l'universel, volonté de raison par laquelle le vouloir de chacun s'accorde avec le vouloir de tous. Comme l'amour de soi dégénère en amour-propre, la volonté générale dégénère en volonté particulière, c'est-à-dire volonté du particulier par laquelle on nie l'universalité de la loi pour faire une exception en sa propre faveur. Comprendre Rousseau, c'est comprendre que l'amour de soi dans l'ordre privé est à la volonté générale dans l'ordre public ce que l'amour-propre est à la volonté particulière. Ainsi non seulement le progrès n'est pas fatal, mais en fait le mal a triomphé dans une large mesure : l'histoire de l'homme n'a pas été conforme à sa nature. Cependant, puisque l'homme est libre, une conversion est toujours possible. Le salut ou, comme dit Rousseau, la « *rédemption* » ici-bas, ne peut consister qu'à rendre l'histoire de l'homme conforme à sa nature. Puisque le mal est un et double, politique et pédagogique qui au

fond s'identifient, le remède, lui aussi, sera politique et pédagogique. D'où l'unité du *Contrat Social* et de l'*Emile.* Une éducation fondée sur la confiance, sur la « *transparence entre les hommes* », une politique fondée sur la même « *transparence entre les citoyens* », voilà le double et unique remède qui dépend à chaque instant du libre choix des hommes. Seul il permettra à l'humanité de réaliser sa nature dans son histoire. Actuellement, comme le découvre Emile, on ne peut devenir un « homme » qu'en renonçant à être un citoyen. La philosophie de Rousseau vise à faire du citoyen un homme et de l'homme un citoyen : cette philosophie de la transparence est une philosophie de la réconciliation, car le progrès ne peut consister qu'à réaliser la nature de l'homme dans son histoire[3].

C'est cette même idée de la fatalité du progrès qui a été combattue, tout au long du XIX[e] siècle, par le néo-kantien Charles Renouvier. Son *Uchronie* rend sensible que l'histoire aurait pu et pourrait être autre. Mais surtout il insiste sur l'immoralité profonde de la thèse du progrès nécessaire : elle sacrifie l'individu à l'humanité, elle détruit la personne. Pour le « *personnalisme* » — à vrai dire bien individualiste — de Renouvier, la nature n'existe que par et pour la personne, qui est risque, initiative et ne saurait être soumise à une loi d'évolution. Rousseau montrait que la perfectibilité humaine conduit au mal comme au bien. Comment, selon Renouvier, l'histoire seule pourrait-elle éliminer ce qui est un de ses éléments essentiels ? Sous une apparence pseudo-historique, il y a là un parti-pris logique qui ne voit dans le mal qu'une négation destinée à disparaître, voire à enfanter le bien. C'est méconnaître la réalité profonde et positive du mal. L'histoire impartialement consultée nous apprend que le mal, bien loin de s'éliminer toujours de lui-même, se perpétue et s'étend comme le bien, sinon mieux. Le problème de la solidarité dans le mal et de son extension par cette solidarité même est le problème philosophique et théologique par excellence. Le fatalisme du progrès est lié à un optimisme aveugle : il est impossible d'admettre que les actes de déviation, eu égard à la loi et aux vérités morales, soient nécessairement appelés à s'annuler mutuellement et à disparaître dans les résultantes. Quelle immoralité d'ailleurs que celle qui consiste, sous prétexte de réaliser la justice dans l'avenir, à multiplier les injustices dans le présent et à faire de la personne un moyen en vue d'une fin qu'elle ne connaîtra pas. A la veille de sa mort, dans ses *Derniers Entretiens,* Renouvier le répétait à son ami Prat : le mal progresse au moins

3. Cf. notre article sur la « Philosophie politique de Rousseau », dans la **Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques** (n° 4, 1972).

autant que le bien dans l'humanité et la pire faute est de ne pas voir cette progression. « *Rien n'indique que le personnalisme puisse être, pour les philosophes d'aujourd'hui et de demain, autre chose qu'un objet de curiosité. L'utopie du progrès a mis un bandeau sur toutes les intelligences. On ne voit pas le mal, on ne sent pas l'injustice.* »

Les temps ont bien changé ! Au XX^e^ siècle, la notion de progrès a été partout critiquée et dans l'ensemble les philosophies de l'histoire se sont effondrées. Paradoxalement, elle semble autant honnie des « *progressistes* » que des « *traditionalistes* », quoique pour des raisons différentes. La critique des traditionalistes est classique, traditionnelle, si l'on veut. Contrairement à Auguste Comte qui voulait réconcilier l'ordre et le progrès, ils les opposent et privilégient l'ordre. Leur opposition procède d'une conception pessimiste de l'individu : tout ce qui est l'œuvre immédiate directe de Dieu est bon, naturel — tout ce qui est production de l'homme est mauvais, artificiel. La nouveauté est régression, et le progrès est toujours nouveau. L'homme est cet être orgueilleux qui, depuis le péché originel, recherche perpétuellement ce qui augmente sa puissance, plus ou moins dirigée contre Dieu. Le progrès est révolte — révolte qui révèle à la fois l'intérêt pour tout accroissement de pouvoir matériel et le désintérêt pour tout ce qui est spirituel. Ainsi Gabriel Marcel affirme, dans *Les hommes contre l'humain*, que plus les techniques progressent plus la réflexion recule. « *Le progrès et surtout l'extrême diffusion des techniques tendent à créer une atmosphère spirituelle, ou plutôt antispirituelle, aussi peu favorable que possible à l'exercice de la réflexion* » (p. 464). La société actuelle est encensée par ses laudateurs comme la société du progrès ; « traditionalistes » et « progressistes » se réconcilieraient-ils dans sa commune condamnation ?

## II

## la situation actuelle

Est-ce à dire que les philosophies du progrès aient complètement disparu ? Non certes. Elles se sont plutôt transformées et se présentent volontiers comme une conséquence de l'évolutionnisme. Le progrès n'est-il pas la caractéristique même de la « *nature* » tout entière ? et l'homme n'en fait-il pas partie ? C'est par exemple ce qu'admettent les pensées, par ailleurs si différentes, de Bergson et de Teilhard de Chardin. Mais leur conception du progrès est bien particulière. Pour le dualisme bergsonien, la vie triomphe difficilement de la résistance de la matière. Et même lorsqu'elle

a atteint sa plus belle réussite, l'homme, elle ne saurait poursuivre un progrès unilinéaire. La pauvre humanité progresse bien, mais, si l'on peut dire, par excès compensés. C'est la *loi de double frénésie.* A travers mille souffrances, le progrès consiste en définitive à réparer les outrances des périodes antérieures, à les compenser. S'il y a un progrès général de l'humanité, chacun des individus vivant en une période déterminée de l'histoire subit plutôt les conséquences des excès qu'il ne vit les améliorations compensatrices. On est loin du triomphalisme des philosophies du progrès. Quant à Teilhard, son hypothèse est belle, exaltante, mais dans la mesure où elle s'efforce de rapprocher, voire de lier science et foi, elle apparaît assez fragile. D'une part son vitalisme l'amène à penser la continuité de la matière à la vie, de la vie à l'esprit. A vrai dire, c'est la vie, ou plutôt l'esprit, qui est au point de départ et conduit toute l'évolution. Mais d'autre part, cette évolution est ordonnée tout entière non seulement à la réalisation de l'homme, mais à celle de l'homme spiritualisé, qui tend vers le point Oméga et dont le Christ est la vivante image. On s'élève de la biospère à la noosphère, et de la noosphère à la spiritualité chrétienne. Mais ce sont des mondes bien différents. La finalité biologique, si elle existe, est immanente et sans commune mesure avec une finalité spirituelle, transcendante. C'est un peu jouer sur les termes de finalité et de progrès, relier science et foi sans critique philosophique. En tout cas, toutes ces philosophies doivent reconnaître que, lorsqu'elles arrivent à l'homme, le mot évolution prend une signification bien différente. L'homme est l'être par qui l'évolution devient histoire. En devenant histoire, elle change de nature : les lois de l'évolution ne sont pas celles de l'histoire. Edouard Le Roy, proche et de Bergson et de Teilhard, s'est efforcé de montrer que le véritable progrès humain ne concerne en définitive ni l'*Homo faber* ni même l'*Homo sapiens,* mais l'*Homo spiritualis.* Encore une fois, pour un chrétien, l'idée est aussi juste que profonde. Tout ce que nous voulons dire, c'est qu'elle ne relève plus de la science ni même de la philosophie, mais de la foi. Il ne faut pas mélanger les genres. En tout cas, ce progrès spirituel est bien différent de celui des philosophies de l'histoire. Il ne saurait s'imposer et dépend de la liberté humaine.

Est-ce à dire que, pour nous qui croyons à une philosophie purement rationnelle, et même rationaliste, la notion du progrès n'ait plus de sens à ce niveau ? Au contraire : si le problème du progrès se transforme et se précise, il ne disparaît pas pour autant. Le pur philosophe peut et doit défendre une philosophie du progrès, le pur économiste une économie du progrès — qui sera une économie de tout l'homme et de tous les hommes, comme l'a établi François Perroux. Peut-être la distinction

entre processus cumulatifs (sciences, techniques), susceptibles de progrès, et processus non cumulatifs (la moralité, mais aussi le sentir en général et la spiritualité) est-elle déjà éclairante. On la trouve chez Pascal, bien qu'on n'ait pas su l'y voir. On le peint toujours comme le défenseur des modernes dans la querelle des anciens et des modernes, celui qui a assuré la victoire du progrès en la fondant sur le développement scientifique. Mais, pour lui, n'était-ce pas du même coup la limiter, lui reconnaître un champ bien particulier ? On néglige trop une pensée essentielle de Pascal : « *Tout ce qui se perfectionne par progrès périt aussi par progrès* » (*Pensées*, 371).

N'est-ce pas reléguer le progrès dans l'ordre des choses périssables et soutenir que l'essentiel est au-delà ? Si ce pessimisme pascalien « *donne à penser* », ne pourrait-on cependant le dépasser en reconnaissant au progrès une finalité plus haute ? Sa véritable visée, comme l'a bien vu Rousseau, est la réconciliation de l'humanité avec elle-même. C'est à partir de là qu'on peut poser le problème moderne du progrès : l'opposition entre progrès économique et progrès social manifeste une humanité non réconciliée. Le vrai progrès ne s'exprime pas en termes de bien-être, mais de liberté. Il ne faut ni les identifier ni les opposer. L'idée de perfectibilité chère à Rousseau, si on sait la bien entendre, peut fonder une véritable théorie du progrès. L'homme n'est pas une « *nature* » donnée à elle-même, il a à se faire. Il a donc à progresser. Mais ce progrès n'est ni fatal ni nécessaire. Le progrès doit être entendu comme une tâche et une possibilité, comme une idée régulatrice, un thème recteur pour une *société progressive.* La liberté ne peut s'imposer sans se détruire. Elle est pour chacun la responsabilité de se faire. Mais, suivant les conditions non seulement scientifiques et techniques, mais aussi politiques, économiques et sociales cette liberté créatrice est plus ou moins difficile à réaliser. Il y a des conditionnements de la liberté. L'effort humain, poursuivi par des penseurs comme Nietzsche, Marx ou Freud, pour n'en pas citer d'autres, a pour but d'assurer toujours davantage à l'humanité la maîtrise de ses conditionnements. Le véritable nom du progrès est libération. L'au-delà appartient à la personne.

**jean lacroix**

# ESPRIT

**MARS 1973**





| Ce numéro : | France : 8 F | | Autre pays : 8,40 F | |
|---|---|---|---|---|
| Ordinaire | 42 F | 80 F | 45 F | 86 F |
| Soutien | 60 | 120 | 60 | 120 |
| Luxe numéroté | 80 | 160 | 80 | 160 |

**ESPRIT** - 19, rue Jacob - Paris-6e - C. C. P. Paris 1154-51

# les églises contemporaines devant l'idée de progrès

*L'attitude des Eglises devant le progrès au début du XIX^e siècle va de pair avec tout un courant philosophique, théologique et social qui s'exprima avec force dans le traditionalisme. Une autre tendance apparut, représentée surtout par Lamennais, mais elle ne rencontra pas la même audience. Peu à peu cependant, l'idée d'une alliance entre le progrès de la conscience individuelle et le perfectionnement social, d'un accomplissement progressif de la vérité révélée dans l'histoire, d'une religion marchant de pair avec une civilisation que l'on caractérisait par le progrès, connut de sérieux développements. Mais ce fut sur le plan pratique, notamment dans l'entre-deux-guerres, par le biais de l'insertion sociale des Eglises dans une société en pleine transformation, que les chrétiens allaient effectuer un véritable rapprochement avec l'idée sociale et républicaine de progrès. Les protestants français furent à la pointe de cette avancée. Mais, pour les catholiques comme pour les protestants, la prise de conscience et l'engagement individuels ne restent-ils pas les véritables agents de la transformation sociale ? Les changements survenus tout au long de cette période jusqu'à nos jours se sont traduits peu à peu au niveau des déclarations officielles de ces Eglises.*

En appelant « *réaction* » tout instinct de conservation de l'ordre établi en matière politique et sociale, les Républicains anticléricaux avaient exactement qualifié ce réflexe de défense dont furent saisis le plus grand nombre d'hommes religieux devant les mouvements révolutionnaires du siècle dernier. Ce terme reflète clairement la démarche philosophique et théologique qui fut le support de leur attitude. Ils se placèrent résolument à contre-courant de l'opinion créée par les « philosophes » du XVIII^e siècle. Contre toutes les passions et superstitions, la connaissance scientifique et positive devait être la clé du bonheur individuel et du bien-être toujours plus grand des nations. La bourgeoisie libérale du XIX^e siècle (Jules Ferry, par exemple) garda une conscience vivante de la tradition des Lumières, telle que l'avait fixée, en 1792, Condorcet dans son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain.* Et lorsque Bismarck plaça sous le signe du *Kulturkampf* (imparfaitement traduit par « *combat pour la civilisation* ») ses lois de sécularisation, après 1870, il en appelait à la défiance devenue commune à l'égard des Eglises, prises comme symboles d'obscurantisme et donc de stagnation sociale.

Il est intéressant de rechercher à quelles sources les Eglises, et principalement le catholicisme, puisaient leur propre défiance à l'endroit du progrès, «modèle» si déterminant des sociétés laïques. Cette attitude exerça un véritable conditionnement qui pesa longtemps sur les catholiques et constitua même un critère de distinction, d'opposition entre eux et les protestants : le « *libre examen* » n'était-il pas la lointaine origine des déréglements révolutionnaires ? De ce conditionnement, on va tenter de voir par quelles étapes la pensée catholique s'est dégagée et, ce faisant, aura contribué au rapprochement des Eglises.

## I

## le traditionalisme catholique

Dès 1796, en exil à Londres, dans son *Essai sur les Révolutions,* Chateaubriand devait exprimer le désarroi de ses contemporains devant le mouvement impétueux de révolution politique et sociale qui les importait et rechercher, comme le capitaine dans la tempête, un repère fixe, un guide : ce fil directeur, il le prit d'abord dans l'histoire, puis il se convertit à la religion et se disposa à exalter son utilité, sa nécessité sociale : ce fut le *Génie du christianisme* qui devait apparaître comme la philosophie du Concordat, ce traité que le Premier Consul conclut avec le pape pour opposer une barrière morale à la chaîne des Révolutions.

### une « révolution réactionnaire »

Mais, au plan de la philosophie chrétienne, d'autres systèmes plus élaborés, plus abstraits allaient voir le jour à la même époque, prônant le retour à une législation sociale forgée par les siècles et fondée sur la révélation religieuse. A l'innovation politique, fruit de la réflexion philosophique individuelle, il convenait d'opposer la sagesse des siècles passés, ce « sens commun » ou législation primitive qui était en rapports étroits avec la révélation religieuse. Contre un idéalisme déréglé, ces auteurs réhabilitaient la pensée contenue dans le langage et transmise par l'éducation. Ce fut le traditionalisme catholique qu'au tournant entre le XVIII[e] et le XIX[e] siècle, illustrèrent les noms bientôt célèbres de Bonald, J. de Maistre, Lamennais. On a observé qu'ils étaient parvenus à des conclusions analogues à partir d'itinéraires personnels distincts et sans se connaître avant longtemps. Cette analogie est bien la preuve qu'ils ne faisaient qu'exprimer une opinion commune qui débordait largement hors des frontières françaises. Contre la conception d'un progrès indéfini,

prévalait l'image d'un retour au passé. Ainsi, le suisse Haller devait se faire le champion du « droit historique », c'est-à-dire, à l'encontre de tous les codes napoléoniens, du respect dans les Constitutions modernes de toutes les coutumes qu'un peuple s'était données tout au long de son histoire. Il réhabilitait par là, contre la volonté et la souveraineté populaires, créatrice du droit, l'autorité des rois légitimes et des hiérarchies sociales. On s'exposerait à mal comprendre les Restaurations politiques, le système de Metternich après 1815, si on les dissociait de ces courants d'idées.

De même, on a pu montrer que cet ensemble de circonstances et d'idées est à l'origine de cette « *révolution réactionnaire* » prenant le contre-pied des courants dominants qui prévalut chez nombre d'écrivains catholiques, de Veuillot et Barbey d'Aurevilly à L. Bloy et Huysmans, jusqu'à la veille de la première guerre mondiale. Contre les abus de la raison, ils se réfugièrent dans un anti-intellectualisme radical, cultivant les forces du sentiment, de l'intuition, exaltant le surnaturel et le miracle. Une telle démarche, restaurant les valeurs de prière et de sacrifice contre les libertés triomphantes n'avait rien que de très légitime, surtout de la part de convertis qu'ils étaient pour la plupart. Il était plus contestable de récuser, comme ils le faisaient, hors du champ de la religion toute recherche scientifique, toute action politique qui prétendait obéir à ses lois propres, sans se référer explicitement au donné surnaturel, comme si, ce faisant, ces savants et ces politiques se montraient *ipso facto* a-religieux.

Or, une telle conception « surnaturaliste » était partagée au XIX^e siècle par d'importantes fractions sociales, notables de province, bas clergé, paysans des régions de plus forte pratique traditionnelle. Là non plus, il ne faudrait pas isoler de ce contexte les définitions et condamnations pontificales à l'égard des tendances dominantes du monde moderne.

C'est dès l'origine, on le sait, que plusieurs des principes proclamés dans la Déclaration des droits de l'homme, notamment en matière de liberté des cultes et de pensée, en matière de droit naturel créant directement le droit civil sans référence explicite à la religion et sans distinguer le domaine privilégié de l'institution ecclésiale : en mars 1790 (dans une allocution consistoriale restée secrète) et un an après (Bref *Quod Aliquantum*) était condamnée « *cette liberté absolue qui non seulement assure le droit de n'être point inquiété sur ses opinions religieuses, mais qui accorde encore cette licence de pensée, d'écrire et même de faire imprimer impunément en matière de religion tout ce que peut suggérer l'imagination la plus déréglée* ».

Si la notion de progrès ne fut pas en elle-même prise à partie, c'était toute la philosophie qui l'inspirait, qui était rejetée sous le nom de naturalisme et dont ces libertés sans référence à la vérité religieuse étaient en fait les instruments. On aurait tort cependant de présenter la condamnation du Saint-Siège comme un bloc. Dans un discours prononcé à la Noël 1797 et qui eut bientôt un grand retentissement, le cardinal Chiaramonti, qui sera bientôt élu pape sous le nom de Pie VII, avait introduit une nuance importante, développée ensuite par Léon XIII : l'Eglise, loin de condamner la forme républicaine de gouvernement, considérait que les vertus civiques nécessaires à la démocratie étaient celles mêmes que prêchait l'Evangile.

## tentatives pour une recherche nouvelle

De la même façon, dans l'active fermentation intellectuelle que connut la France de la Restauration, le traditionalisme se scinda, à partir des années 20, en deux courants. A côté des systèmes fixistes qui, à la suite de J. de Maistre, exaltaient le rôle des gouvernements dans la défense de la loi religieuse et du Saint-Siège en Europe, l'école mennaisienne se détachait peu à peu de l'appui compromettant de ces gouvernements pour confier cette défense au libre jeu des seules forces de la religion. Le catholicisme devait assumer pour les temps actuels cette œuvre de synthèse entre la Révolution et les grandes tendances de la pensée du siècle qu'avait accomplie en son temps un saint Thomas : au progrès des sciences, à l'aspiration des peuples à plus de liberté et de justice, devaient correspondre un effort de confrontation et de mise en harmonie qui paraissait la tâche apostolique par excellence. D'où ce projet d'Encyclopédie catholique proposant de donner un sens chrétien à l'entreprise du siècle précédent et qui fut le grand dessein de l'éphémère Congrégation de Saint-Pierre. D'où cet Acte d'Union qu'à la fin de 1830, le journal *L'Avenir* adressait à tous les peuples également désireux de liberté politique et de liberté religieuse. Les formules que l'on peut relever sous la plume des rédacteurs expriment une adhésion sans réserve au schéma du développement progressif de l'humanité : « *L'esprit humain, en se développant, pénètre de plus en plus dans les profondeurs infinies des vérités divines qui ne changent point et la société humaine, par un progrès semblable, tend à se spiritualiser de plus en plus ou à se rapprocher de plus en plus de l'Eglise, qui modifie elle-même ses formes extérieures, ses modes de relations avec la société selon ce progrès* » (30 juin 1931). L'influence sociale de l'Eglise s'exerce en rapport avec « *le développement progressif du genre humain* » (7 décembre 1830).

Ces formules étaient l'expression catholique d'une croyance dans un devenir organique de l'humanité, partagée alors par tout le monde romantique. C'était l'époque où Quinet et Michelet fixaient leurs idées sur l'évolution, en traduisant Herder et Vico. Plus généralement, la traduction du petit livre de Lessing sur « *L'éducation du genre humain* » (1760) avait une influence telle qu'il fut considéré comme le bien commun des chrétiens dans ces années 30. L'histoire des sociétés humaines y était présentée comme une œuvre divine d'éducation où, loin de se contrarier, développement des sciences et valeurs religieuses se prêtaient un mutuel appui. Ces thèses furent une des sources du *Nouveau Christianisme* de Saint-Simon. On doit rappeler ici les discussions, les échanges entre les revues, les personnalités d'alors, comme Ozanam et le milieu du *Globe,* même lorsqu'il devint un organe saint-simonnien après 1830. Il y eut alors une chance sérieuse de rapprochement en profondeur entre les tenants du progrès alimenté aux sources des Lumières et un christianisme rajeuni et rénové. Mais, on le sait, cette chance ne fut pas saisie : ce n'est pas que ces catholiques aient pour autant abandonné ce schéma d'une humanité en marche vers sa rédemption spirituelle et son émancipation temporelle. Mais, en butte aux tracasseries venant de l'épiscopat français et de Rome, Lamennais devait opter pour une religion de l'humanité se régénérant elle-même par le socialisme : Lamennais devait quitter l'Eglise. De son côté, son plus brillant disciple, Gerbet, dans ses *Conférences sur la philosophie de l'Histoire* (février 1832), continuait à professer que les principes évangéliques réduiraient les inégalités sociales : « *L'inévitable triomphe des masses émancipées,* déclarait-il, *terminera le cycle social dont le genre humain a déjà parcouru divers degrés* ». Seulement, très vite, le disciple reprochera à son maître d'avoir livré l'humanité à ses propres forces, en supprimant la référence essentielle à l'Eglise dépositaire de la vérité révélée. Il ne pouvait y avoir que concordance entre le devenir de l'Eglise et celui de l'humanité, mais à condition que la référence se fît de la seconde à la première, et non l'inverse. On voit pourquoi, en 1860, de son siège épiscopal de Perpignan, Gerbet mettait en tête des propositions qu'il suggérait au pape de dénoncer comme une des grandes erreurs de ce temps : « *Le progrès de la civilisation demande que la société humaine soit constituée sur des bases purement temporelles placées en dehors des croyances religieuses.* » Cette lettre pastorale comme l'œuvre théologique de Mgr Pie, évêque de Poitiers (*Lettres synodales sur les principales erreurs de ce temps*) devaient directement inspirer la dénonciation solennelle en 1864 du *naturalisme,* c'est-à-dire la prétention des sociétés contemporaines à se constituer indépendamment de toute relation

avec la doctrine de l'Eglise : « *Il s'en trouve beaucoup aujourd'hui pour appliquer à la société civile le principe impie et absolu du naturalisme, comme ils l'appellent, et pour oser enseigner que la perfection politique et le progrès de la vie civile exigent absolument que les sociétés humaines soient constituées et gouvernées sans plus tenir compte de la religion que si elle n'existait pas, ou, du moins, sans faire aucune différence entre la vraie et les fausses religions* ». Toutes les erreurs déjà dénoncées par Grégoire XVI à propos de Lamennais étaient dénoncées de façon lapidaire dans un catalogue (*Syllabus*) où la 80e proposition fausse était ainsi formulée : « *Le Pontife romain peut et doit se réconcilier et transiger avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne.* »

Visant seulement à dénoncer une indépendance théorique et absolue de l'ordre civil vis-à-vis de l'Eglise, la phrase sonnait comme un défi et l'éclatant désaveu des valeurs jugées essentielles dans les sociétés de l'Europe post-révolutionnaire.

## II

## les théologies du développement

On a déjà remarqué que pour divergentes qu'aient été les évolutions d'un Lamennais et d'un Gerbet, leur aboutissement était déjà contenu dans les prémisses de leur pensée : tous deux se référaient en effet à une révélation primitive, qu'elle s'appelât sens commun de l'humanité ou dépôt dogmatique dont l'Eglise avait reçu la garde. Le progrès ne pouvait concerner cette vérité immuable posée au départ.

Or, dans le même sens d'une éducation progressive de l'humanité analysée par Lessing, une conception plus dynamique et finalement plus respectueuse de la transcendance divine et des libertés humaines était possible : celle d'un accomplissement progressif de la vérité révélée dans l'histoire : la notion de progrès s'attacherait à la vérité elle-même, non dans le sens que l'on passerait d'une demi-vérité à une vérité entière, mais qu'apparaîtraient peu à peu des formes nouvelles contenues comme de simples virtualités dans la révélation initiale.

Cette théologie du développement reçut sa première expression, au plan de l'ecclésiologie, dans le *Traité de l'Eglise* du célèbre théologien de Tübingen, J.A. Moehler, ouvrage paru en 1825 et dont la présentation et la traduction furent assurées avant 1830 par les milieux mennaisiens dont il était question plus haut. Ce qui assurait l'unité de l'institution ecclésias-

tique était, non une tradition vénérable mais figée, un code de dogmes et des lois, c'était plutôt l'esprit d'amour et de fidélité aux préceptes évangéliques qui traversait les communautés d'hommes décidés à en vivre. On sait quelle a été la fécondité d'une telle vision dynamique de l'Eglise, de Goyau à nos jours.

Dans ces mêmes années, ce fut le mérite d'un philosophe et poète chrétien d'origine lyonnaise, Ballanche, de formuler, de façon certes assez obscure, des pensées analogues, dont l'influence dépassa les frontières de l'Eglise : l'œuvre rédemptrice s'accomplissait dans un long devenir historique, par une suite d'épreuves marquées par la souffrance et l'expiation, mais porteuses d'éternité. De là l'expression bizarre de « *palingénésie sociale* » que l'écrivain choisit pour titre à la vaste fresque épique qu'il publia en 1830 et où l'on pouvait lire : « *Le signe auguste de la rédemption n'est-il pas en même temps le signe de la progression des destinées humaines ?* ». « *L'idée de succession et de progrès se trouve partout sous la forme de l'enveloppement et du développement, du fini se dégageant de l'infini...* »

La pensée protestante tint aussi largement compte de cette interprétation du progrès. Répondant à Lamennais, le pasteur Samuel Vincent, en qui E.-G. Léonard a vu « *le penseur protestant français de ce temps* » parle « *du pressentiment d'une religion qui marcherait avec la civilisation, sans jamais en être jalouse... avec les progrès des institutions sociales sans vouloir y intervenir sans cesse pour les gêner ou les enrayer* ». Guizot, dans ses célèbres leçons sur la civilisation, endosse la notion de progrès des philosophes et des révolutionnaires, puisqu'il l'assimile à la civilisation elle-même : « *Il me semble que le premier fait qui soit compris dans le mot* civilisation... *c'est le fait de progrès, de développement ; il réveille aussitôt l'idée d'un peuple qui marche, non pour changer de place, mais pour changer d'état ; un peuple dont la condition s'étend et s'améliore.* » Or la source de ces progrès, ce n'est pas, à ses yeux, un corps de doctrines ou l'action d'une Eglise, mais l'assimilation de ces doctrines par les individus, dont les plus grandes exigences de justice entraînent un perfectionnement des institutions civiles [1]. Haller devait aussitôt dénoncer comme incompatibles ce progrès de la conscience individuelle et le perfectionnement social : « *Nous ne voulons pas de votre civilisation, mais nous voulons des rapports sociaux naturels* ». Rien ne pouvait mieux montrer ce qui oppose la conception protestante et celle de l'école traditionaliste...

1. Thème développé dans un des premiers numéros du **Semeur** (21 septembre 1831), cité par A. ENCREVE, **« Un nouveau groupe de Protestants libéraux, le milieu du Semeur »**, p. 19, (Actes du Colloque de Grenoble sur les catholiques libéraux, 1971, à paraître.)

Cette divergence devait s'accroître entre les catholiques ultramontains, tenants de l'autorité, et les protestants, lorsque leur aile libérale se prononcera en faveur de la libre pensée, avec la fondation, à partir de 1850, de *la Revue de théologie et de philosophie chrétiennes* d'E. Schérer. Le but de cette revue, nous dit E. de Pressensé, était « *le développement théologique, mais seulement dans la foi évangélique* ». Mais, contre les tendances majoritaires de la rédaction à verser dans un libéralisme et un subjectivisme radicaux, il lia étroitement progrès doctrinal et progrès spirituel dans son article « *Des progrès de la doctrine chrétienne et de ses conditions* ». Dans sa plus grande œuvre, *L'histoire des trois premiers siècles de l'Eglise,* il voulut souligner « *à quel point l'action divine s'est harmonisée avec l'action humaine* » et comment la lente assimilation des vérités chrétiennes a été « *soumise aux lois de l'évolution morale et intellectuelle* »[2].

C'est à Newman qu'il appartiendra d'élaborer le plus systématiquement la théologie du développement. L'action de Dieu dans l'histoire y est conçue comme un appel à des créations successives qui soient des états à la fois nouveaux et fidèles à l'acte rédempteur initial. Au nombre des critères permettant de reconnaître la continuité de ce « progrès par élucidation de l'implicite » avec le principe, figurent *l'anticipation de l'avenir* et la *vigueur chronique* qui confèrent au christianisme son aptitude à se modeler sur l'évolution des sociétés pour les orienter plus efficacement en gardant intact le ferment initial de la doctrine. M. Nédoncelle observe la correspondance entre cette interprétation de l'œuvre rédemptrice et l'inclination des esprits à une vision historique des choses ; il remarque en outre qu'elle faisait place aux « variations des Eglises protestantes », dans la mesure où elles avaient anticipé des comportements religieux qu'un nouveau contexte historique devait ultérieurement légitimer. Cependant, toutes les entreprises de l'histoire humaine, loin de conduire à un « humanitarisme », à une religion du progrès pris en lui-même et comme indéfini, devaient être assumées par l'Homme-Dieu, être attirées et dépassées en même temps par la construction du Corps du Christ.

Dans quelle mesure cette théologie, cette philosophie sont-elles devenues le bien commun des Eglises ? Il serait particulièrement intéressant de savoir selon quelles modalités la pensée newmanienne a pénétré en France et contribué à rapprocher à nouveau la pensée chrétienne et la philosophie officielle du progrès dans le sens d'Auguste Comte ou du naturalisme des cercles républicains. L'étude reste à faire : il semble que, dans les dernières

2. D'après E. CORDEY, p. 517. **La vie d'E. de Pressensé.**

décades du siècle, l'influence de la pensée de Newman ait été plus grande justement parmi les derniers représentants du catholicisme libéral, de plus en plus limité à certains cercles académiques ou de la haute société, mais qui furent, à Paris et dans les villes de province, les plus chauds partisans de la politique de conciliation de Léon XIII.

## III

## l'insertion sociale des églises

Pourtant, ce n'est pas au niveau de la réflexion théorique, des implications qu'elle semblerait devoir comporter en faveur d'une théologie du Corps mystique et d'une ecclésiologie renouvelée — il faudra pour cela attendre l'Entre-deux-guerres — que la doctrine du développement devait produire ses premiers effets. Ce fut sur le plan pratique, par le biais de l'insertion sociale des Eglises dans une société en pleine transformation que les chrétiens allaient effectuer ce rapprochement.

Déjà, dans deux lettres pastorales que le cardinal Pecci, juste avant de devenir le pape Léon XIII, avait écrites en 1877-78 sur l'Eglise et la civilisation, il s'était élevé contre l'apparente contradiction entre les principes constitutionnels, les législations des Etats laïques et les principes chrétiens. L'application de ceux-ci dans l'ordre de la famille et de l'éducation en particulier étaient à même de répondre au vœu universel de la construction d'une cité plus heureuse et plus juste et à l'idéal de progrès. On sait que sa théologie politique donna son ample développement à l'intuition du cardinal Chiaramonti, au lendemain de la Révolution, sur l'harmonie entre le catholicisme et la forme républicaine de gouvernement. Certes, politiquement parlant, furent désavouées les suggestions faites par les « abbés démocrates » de privilégier comme plus conformes aux préceptes évangéliques les formes populaires de gouvernement. Beaucoup plus évasivement, la démocratie chrétienne fut définie comme l'action bienfaisante du christianisme sur les sociétés, notamment par le moyen d'une législation plus conforme à la morale chrétienne. Mais ce programme plus social que politique devait néanmoins autoriser une large confrontation des idéaux chrétiens avec ceux des sociétés sécularisées, notamment à partir de Pie X, dans le cadre des *Semaines sociales*, cette université itinérante suscitée par les milieux lyonnais de la *Chronique du Sud-Est*.

Or, sur ce terrain, les initiatives et les engagements des protestants français en faveur de la notion républicaine de progrès social ont un

caractère d'antériorité et de plus grande hardiesse que de la part des catholiques. L'abandon d'une action proprement politique qui apparut concurrentielle vis-à-vis de l'Etat fut très tôt recommandée : dès la Conférence évangélique de 1871, une distinction entre l'ordre civil et l'ordre des œuvres religieuses devait conduire d'une part à une collaboration sans réserve des protestants à l'édification de la cité laïque, notamment dans le cadre de l'école et, de l'autre, à un soutien de la politique de séparation des Eglises et de l'Etat. On a pu montrer comment l'action de V. Méjan, directeur protestant au Ministère des Cultes, avait contribué à l'élaboration de la loi Briand de décembre 1905, dans un respect de la liberté des Eglises très différent de l'esprit sectaire d'Emile Combes. Le prosélytisme protestant s'attacha bien plus à créer des conditions matérielles et morales plus propres à assurer le bonheur et le salut religieux des citoyens. Cette option sociale fut affirmée dès 1848 par le pasteur Adolphe Monod montrant de quel poids la question sociale pesait « sur le progrès de la civilisation » : il fallait, pensait-il, élaborer une conception chrétienne de la propriété. Au moment où s'édifiait la doctrine sociale de l'Eglise, on sait comment les Fraternités protestantes créées par le pasteur Tommy Fallot se fédéraient en 1888 et comment, à partir des activités du groupe de Nîmes, autour de Ch. Gide, naissait La *Revue du christianisme social.* Dans l'Entre-deux-guerres, contre les tendances barthiennes qui risquaient d'incliner les protestants à un désengagement social, des personnalités réaffirmaient cette coopération indispensable à la construction de la société. Ainsi, le juriste Donnedieu de Vabres reprenait les thèmes chers aux protestants français des années 1830 du lien entre progrès social et progrès de la conscience individuelle : « *Une cité chrétienne se conçoit fort bien, non point statiquement, par la vertu de sa législation considérée dans son contenu, mais dynamiquement, en tant que le législateur et les magistrats sont animés de l'esprit chrétien* ».

Les nécessités de la guerre, le rapprochement avec des non-chrétiens résistants dans le cadre de la CIMADE, — organisme d'aide aux réfugiés et aux Juifs —, confirmèrent et rendirent définitif cet engagement. Traitant de cette exigence qui en résulta en faveur d'une lutte constante pour un monde plus juste, le pasteur Casalis écrit : « *Décidément, l'Evangile ne saurait jamais être compris — et moins que jamais en ce siècle de grande mouvance — comme un facteur de conservation et d'immobilité* ».

Certes, politiquement, selon la remarque de E.-G. Léonard, « *Les protestants croyants les plus avancés s'arrêtèrent au progressisme et ils ne sont*

*pas nombreux* »[3]. Comme en témoigne *l'Union des chrétiens progressistes*, les catholiques s'engagèrent plus loin dans l'alliance avec les marxistes. De ce fait, l'explication peut être cherchée dans la volonté des premiers de faire prévaloir les exigences de la conscience individuelle sur le mythe de la rédemption par le prolétariat. N'y a-t-il pas là quelque analogie avec les limites que l'on a reconnues au « progressisme » de Mounier ? La prise de conscience et l'engagement individuel ne sont-ils pas les véritables agents de la transformation sociale ?

Toutes ces initiatives ajoutées à la diffusion avant le Concile de la théologie dynamique des Pères Congar, de Lubac et Teilhard de Chardin devaient se traduire au niveau des déclarations officielles de la hiérarchie. C'est à partir des années 30 que la papauté prend des positions plus explicites en faveur d'une dynamique sociale et de l'harmonie du dogme avec elle : « *Le christianisme,* écrit Pie XI en 1932, *n'a-t-il pas toujours reconnu et favorisé tous les justes efforts de la vraie civilisation et du progrès bien compris pour le perfectionnement et le développement de l'humanité ?* » (Lettre encyclique du 3 mai 1932, *Caritate Christi compulsi*).

Dans son radio-message de Noël 1952, Pie XII énumère les conditions auxquelles « *les nations pourront concourir au bien commun de l'humanité et au progrès matériel et spirituel de leur peuple* »[4]. Dans les dernières années du pontificat, on observera l'emploi fréquent du terme de *progrès* appliqué au développement social, économique, scientifique, technique, étant bien spécifié que celui-ci est subordonné « *aux éléments proprement spirituels* » (discours du 4 mars 1956).

La Constitution conciliaire *Gaudium et spes* devait professer que « *L'Eglise reconnaît... tout ce qui est bon dans le dynamisme social d'aujourd'hui, en particulier le mouvement vers l'unité, le progrès d'une saine socialisation et de la solidarité au plan civique et économique* ».

On sait enfin comment ce terme fut en quelque sorte officiellement consacré par Paul VI en 1967, lorsqu'il en fit le titre de son Encyclique sur « *le progrès des peuples* » : « *Le développement intégral de l'homme,* y lit-on, *ne peut aller sans le développement solidaire de l'humanité* ».

Depuis quelques années, les déclarations de la Fédération protestante de France, du synode des évêques, de l'Assemblée des évêques français ont

3. **Le Protestant français,** p. 240.
4. Voir à ce sujet, l'étude de M. PRELOT sur « La doctrine sociale de l'Eglise, d'après les radio-messages de Pie XII pendant la guerre » dans les **Mélanges offerts au Doyen A. Latreille,** Lyon, 1972.

mis au premier rang de leurs objectifs cette instauration d'une plus grande justice sociale et d'une lutte contre le sous-développement, au point que cette commune préoccupation et la coopération sur ce plan sont considérées comme l'un des plus sûrs moyens du rapprochement œcuménique.

Ainsi s'est trouvé lentement assimilé jusque dans les instances officielles des Eglises chrétiennes ce thème du progrès, central dans la philosophie et les idéaux des sociétés sécularisées, et fort étranger, voire hostile au dogme révélé, à l'origine. La réaction romantique, prolongée jusqu'en 1914 dans les Lettres catholiques, devait lui opposer une résistance d'autant plus tenace qu'elle s'appuyait sur le sentiment des masses restées chrétiennes et dressées par la presse religieuse de grande diffusion contre la « secte judéo-maçonnique » et ses slogans. Malgré l'échec de Lamennais, ce furent quelques théologiens, quelques écrivains laïques qui firent redécouvrir la dimension historique de la rédemption du Christ. Mais cette incorporation de l'humanité en marche se fit à la condition de placer le primat non en celle-ci ou dans le progrès en lui-même, mais sur la prise de conscience accrue de ses responsabilités de chaque citoyen, relais nécessaire. Or, bien avant le personnalisme de Mounier, c'est au protestantisme français que revient le mérite d'avoir souligné cet aspect des choses. Enfin, avant que les recherches théologiques ou philosophiques aient pu exercer tout leur effet, cette incorporation fut le fruit des circonstances. On peut faire ici la même observation que André Latreille appliquait à la lente acceptation par les catholiques de la laïcité scolaire : par le biais du christianisme social, cette idée de progrès, quoique longtemps rejetée en droit, fut peu à peu l'objet d'une reconnaissance de fait.

**jacques gadille**

# L'AVORTEMENT

LA REVUE NOUVELLE
JANVIER Nº 1/1973
Numéro spécial

L'avortement dans la société / Distinguer les plans / Le contrôle des naissances en Belgique / « Dans mon corps, c'est chez moi » / Réflexions psychanalytiques sur la demande d'avortement / L'interruption de la grossesse : un point de vue médical / Les aspects juridiques de l'avortement / La réflexion chrétienne et l'avortement / L'enjeu personnel d'une décision / Un ovule fécondé est-il une personne humaine : biologiste répondez par oui ou par non / Conclusion.

par **André Alsteens, Marie-Thérèse Cuvelliez, Marc Delepeleire, Pierre de Locht, Marie Denis, Drs. Jean-Claude et Thérèse Depreux, Dr. P.O. Hubinont, Stéphane Muret, Monique Rifflet, Paul Thielen.**

Ce numéro : 100 FB - 12 FF - 3 $

---

**Dossier :**

# LUTTES OUVRIÈRES ET ACTION SYNDICALE

LA REVUE NOUVELLE

MARS N° 3/1973

**Les grèves sauvages / Pétrole : une grève classique / Action syndicale et relations industrielles / Action syndicale et attentes ouvrières.**

par Ferrucio Clavora, Francis Hambye, Michel Molitor, Joseph Schoonbroodt.

Chroniques : Mort ou survie de la troisième force au Vietnam du Sud (R. Williame) L'affaire du CEFA, une crise dans l'Eglise (Paphnuce) La fête scientifique (A. Van der Beken, E. Franken et A. Charlier) etc.

Ce numéro : 100 FB - 12 FF - 3 $

---

**LA REVUE NOUVELLE,** A.S.B.L. : Rue Van Elewyck 35 - 1 050 Bruxelles.
**Abonnement annuel :**
France : 65 FF. - U.S.A. : 20 $. - Canada : 20 $. - Belgique : 600 FB. - Autres pays : 650 FB.
Société générale de Banque - Bruxelles - Compte 210-261 000-25.
**Collections complètes :**
**1945-1961 :** s'adresser à Kraus Reprint (FL 9491 Nendeln - Liechtenstein).
**1962-1971 :** s'adresser à **La Revue Nouvelle.**

# science et progrès aujourd'hui

*La science est ce domaine de la culture qui, par l'accumulation et le renouvellement d'un savoir, rend caduques des pans entiers de la connaissance élaborée dans le passé. Sur la lancée des succès remportés par un savoir soumis à l'épreuve pratique des résultats et se poursuivant lui-même en instruments d'action, on a vite considéré la science comme le modèle de tout progrès. Ce fut le cas au XVIII^e siècle où l'équation apparaissait simple : la science c'est le progrès et le progrès c'est la science. Rousseau s'éleva contre un tel rationalisme. De nos jours, l'Occident cesse lui-même de croire en ce progrès triomphant qu'apporterait la science. Le mythe du progrès est mort des succès de la science ; voici que l'idéologie de la science meurt des désillusions du progrès. La révolte dont la science fait aujourd'hui l'objet vise non seulement les fins qu'elle a servies, mais aussi la méthode et l'attitude dont elle se nourrit. Cependant, ce qu'il y a aujourd'hui d'irrationnel dans l'usage, la pratique et l'intervention de la science n'autorise d'aucune façon à répudier la rationalité du discours ni l'efficacité de l'entreprise. Il est trop simple de ne retenir dans ce procès que les pièces versées au dossier de l'accusation. Nous pouvons et devons apprendre à mieux nous servir de la science, tout en sachant que le progrès comme idéologie est au mieux une chimère, au pire une mystification.*

C'est comme par un lien de sang que la science moderne, née au XVII^e siècle avec l'idée et la pratique de la méthode expérimentale, a été immédiatement associée à l'idée de progrès : par là, précisément, elle se distinguait déjà de la science antique, contemplation des essences éternelles qui excluait que la connaissance fût l'instrument du changement. Par la méthode expérimentale, le savoir agit sur la nature et la transforme : savoir opérationnel, cumulatif, qui non seulement renouvelle le champ de la connaissance, mais aussi se prolonge en instruments d'action. Ainsi la théorie d'Einstein ne se contente-t-elle pas de spéculer sur les rapports de la masse et de l'énergie et leur identité, elle débouche sur la transformation de la masse en énergie ou des radiations en matière. De ce point de vue déjà, la démarche scientifique moderne est par elle-même tournée vers l'avenir, en elle-même source de progrès : la théorie

est soumise à l'épreuve pratique de résultats qui s'additionnent, se cumulent et se multiplient.

On peut discuter à loisir sur la réalité du progrès en morale ou du progrès en esthétique : inépuisable sujet de dissertation pour potaches, sur lequel le moindre bon sens interdira toujours de conclure. L'histoire contemporaine, individuelle et surtout collective, est si « *pleine de bruit et de fureur* », si riche en défis ou en dénis de ce qui passe pour être le bien, que ce serait folie d'attribuer plus de vertu — des sentiments, une conduite meilleure — à l'homme du XX[e] siècle qu'à celui des générations qui l'ont précédé : entre les camps de concentration d'Hitler, les massacres staliniens et tant d'autres plus récents, qui contesterait à notre siècle un palmarès brillant au tableau d'honneur des violences de l'Histoire ? Et les monuments des civilisations disparues ou des sociétés transformées sont là pour témoigner que le progrès en art est affaire de perspective autant que de goût : notion absurde, en vérité, qui tendrait à reconnaître une « moindre beauté » à l'art rupestre ou grec qu'à celui du XVII[e] au XX[e] siècle, aux tableaux de Breughel ou de Franz Hals qu'à ceux de Picasso ou de Soulages.

Dans tous les autres domaines de la culture, il n'y a pas de « plus » : les Musées se remplissent d'œuvres nouvelles, mais elles n'annulent pas celles du passé. La science, au contraire, est ce domaine de la culture qui, par l'accumulation et le renouvellement, rend caduques, obsolètes comme l'on dit aujourd'hui, des pans entiers de connaissances du passé (et, de plus en plus, du passé le plus récent) : après Lavoisier, la théorie du phlogistique, après Pasteur la génération spontanée relèvent sans doute de l'histoire des sciences, mais elles n'appartiennent plus à la science. Dans tous les autres domaines de la culture, on tourne la page d'un même livre ; en science, on change de livre.

## quand la science devient le modèle de tout progrès

Rien d'étonnant si, sur la lancée des succès remportés par la méthode expérimentale, les liens entre l'idée de progrès et la science sont apparus si étroits, que celle-ci est devenue le modèle de ce qu'il fallait à la fois penser et faire pour permettre à la société d'accéder au « plus » : bonheur, mieux-être, progrès social et, pourquoi pas, progrès moral ? Ce modèle qu'offre la science, c'est essentiellement, ne l'oublions pas, celui des sciences de la nature : tout le siècle des Lumières s'en inspire et en tout, attendant de leur « *grand exemple* », dit Cassirer, « *le renouvellement des sciences morales, une vision approfondie de l'esprit des lois, de l'esprit*

*de la société, de la politique, de l'art poétique même* »[1] C'est que, présentant le savoir comme pouvoir — celui-là même qui doit, suivant le mot de Descartes, rendre l'homme « *maître et possesseur de la nature* » —, les sciences de la nature substituent à l'incohérence du monde vécu, l'ordre du monde soumis au calcul et à la mesure. La tentation est grande non seulement d'invoquer le modèle dans la pratique sociale, mais encore de l'y transposer : le siècle des Lumières voit dans le progrès des connaissances l'accès au progrès du genre humain ; il suffira donc d'appliquer au domaine des hommes les méthodes, la démarche, les principes de ces sciences qui ont tant fait (et ne vont pas cesser de faire) leurs preuves dans le domaine des choses, pour tracer tout droit, dans les sillons désordonnés de l'histoire, la route du progrès. Comme l'enfant grandit, comme Zazie mûrit, plus il y a de science, plus l'humanité doit irrésistiblement marcher vers le mieux.

Pour les sociétés modernes marquées de part en part, jusque dans leur vie quotidienne, par les succès pratiques, tangibles, incessants des sciences de la nature, le rationalisme joue le rôle d'un institut d'émission qui a toujours frappé même monnaie : côté pile, la science ; côté face, le progrès. On peut imaginer la pièce ainsi gravée : sur l'avers, « *République des Savants* », et, comme figure, une Semeuse répandant ses graines d'un geste sinon auguste, du moins sans problème ; sur le revers, « *Progrès* », avec des exemples inépuisables de récolte ou, mieux encore, une corne d'abondance. Cette monnaie qui a cours légal partout où le rationalisme se substitue aux attitudes magiques, ressemble à toutes les monnaies : son cours n'est pas inscrit une fois pour toutes dans l'espace et le temps. Suivant la conjoncture et le niveau de développement des sociétés, il y a des hauts et des bas, des périodes de déflation ou d'inflation, avec une circulation plus ou moins grande de papier monnaie.

Quand il y en a peu en circulation — par exemple au XVIII^e^ siècle ou aujourd'hui dans les sociétés sous-développées — le cours est au plus haut, la monnaie inspire confiance et les symboles dont elle est gravée ont force de persuasion : équation simple, la science c'est le progrès et le progrès c'est la science. Au XVIII^e^ siècle, la science promettait plus qu'elle ne pouvait tenir, et elle venait à peine de conquérir sa légitimité. Au XX^e^ siècle, dans les pays peu développés où traditions et structures scientifiques sont inexistantes, elle apparaît comme la clé prestigieuse de la modernité, instrument et garantie d'un processus accéléré d'industrialisation. Dans les deux cas, le progrès est l'espoir et la science le moyen

1. E. CASSIRER, **La Philosophie des Lumières**, Paris, Ed. Fayard, 1966, p. 76-77.

de le réaliser : loin de voir en lui une fatalité et dans la science une donnée irrévocable, on tend à l'une du même mouvement qu'on vise l'autre.

## un remords persistant

Ce qui n'empêche pas les réticences, les mises en garde, le rappel à l'ordre du vécu : Rousseau, par exemple, dénonçant, bien avant Marcuse, au cœur des Lumières, les pièges du rationalisme qui détourne l'homme de l'état naturel et lui fait perdre son innocence. Ce numéro du *Mercure* d'octobre 1749 où il apprend que l'Académie de Dijon met à prix la question de savoir si le progrès des sciences et des arts a contribué à corrompre ou à épurer les mœurs, c'est l'illumination : l'humanité a fait fausse route, loin de miser sur le progrès, il faut revenir en arrière, rentrer en soi, récupérer la vérité perdue de l'homme naturel et d'une nature plus humaine à l'homme. C'est la première croisade pour l'environnement. (Soit dit en passant, il n'était pas vraiment question des sciences de la nature dans le *Discours sur les Sciences et les Arts :* Rousseau en avait aux salons et à la littérature ; la science dont il aurait pu parler — et dont il ne parla pas en fait — n'était encore qu'une puissance en gestation, sans conséquences décisives sur le cours de l'histoire.) La première croisade pour l'environnement s'est faite au nom de l'individu contre la société ; la seconde se fera au nom de la société contre la technologie.

Entre Rousseau et notre siècle, un lien plus profond encore est noué par la prise de conscience que les sociétés non industrialisées, précédées, dépassées d'un point de vue économique, ne sont pas pour autant « arriérées », « primitives » au sens chronologique de l'enfant par rapport à l'adulte. Le retard s'exprime en termes de développement économique, il se mesure même à l'aune mathématique des revenus nationaux, mais il ne veut plus rien dire en termes de civilisation : c'est que, si l'idée de croissance a pris le relai de l'idée de progrès, les critères de l'économie ne sont d'aucune façon ceux de la culture.

Après Rousseau, empêcheur de tourner en rond ou plutôt d'aller de l'avant, les ethnographes enseignent à relativiser l'impérialisme de la civilisation occidentale : la monnaie du rationalisme n'a pas de valeur universelle, le mariage de la science et du progrès n'est ni légitime ni surtout légitimable là où nos termes de référence — mainmise technique sur la nature, application de la mesure aux phénomènes naturels, lecture mathématique et par suite traitement opérationnel de la matière, du

temps et de l'espace — sont tout simplement ignorés, méconnus plutôt que récusés.

C'est tout le thème de Claude Lévi-Strauss : le progrès n'est pas attaché aux seules sociétés qui ont misé sur la science, les civilisations sont *étalées dans l'espace* plutôt qu'*échelonnées dans le temps*, et « *les sociétés que nous appelons primitives ne sont pas moins riches en Pasteur et en Palissy que les autres* »[2]. L'ethnographe c'est la répétition professionnelle, institutionnalisée, « récupérée par le système » (en particulier celui de l'enseignement supérieur), de la révolte de Rousseau contre le papier monnaie du rationalisme. S'il réserve « *à d'autres sociétés — choisies parmi les plus lointaines et les plus différentes — une patience et une dévotion que sa détermination refuse à ses concitoyens* »[3], c'est que, pour lui comme pour Rousseau, la mesure d'une société est non pas dans ce qu'elle laisse en héritage ou dans sa position hiérarchique par rapport à d'autres, mais dans ce qu'elle a pu apporter à ses membres — « *Rousseau, notre maître, Rousseau, notre frère...* »[4].

Il faut l'ethnographe pour que la science cesse d'être le critère du progrès. Du même coup, le progrès cesse d'avoir tout critère : telle est la diversité des cultures qu'il n'y en a aucune de « supérieure » à d'autres ; à l'échelle de l'histoire humaine, la révolution scientifique du 17e siècle n'est pas plus décisive que la révolution du néolithique. Pour l'Occident qui tend à imposer partout son mode de vie, ses critères et ses outils, et y réussit si bien que tout ce qui n'est pas lui rêve de s'occidentaliser par étapes forcées, l'ethnographe incarne, comme Rousseau, le paradoxe du remords, de la mauvaise conscience, de la culpabilité alliées à la critique scientifique : car enfin, seule la société occidentale a produit des ethnographes, et le mythe du progrès n'aurait pu être remis à sa place sans les progrès qu'ils ont accomplis dans leur discipline...

Mais s'il est vrai que cette conjonction du sentiment et du savoir a joué un grand rôle, à l'ère de la décolonisation, dans la dépréciation du cours de la monnaie rationaliste, elle ne suffisait pas à elle seule à en assurer l'effondrement : encore fallait-il que l'Occident, désormais préparé à reconnaître que les valeurs des autres sociétés n'étaient pas rien du seul fait qu'elles étaient autres, cessât de croire aux siennes. Ainsi, aujourd'hui où il y a décidément trop de pièces en circulation, la Semeuse

2. C. LEVI-STRAUSS, « Race et Histoire », dans **Le Racisme devant la Science,** Paris, UNESCO, 1960, p. 255 et 267.
3. Idem, **Tristes Tropiques,** Paris, Plon, 1955, p. 412.
4. **Ibid.,** p. 421.

n'inspire plus confiance, on s'interroge sur la nature de la moisson qu'elle récolte, on se tourne vers d'autres valeurs que celles que le rationalisme triomphant a répandues jusqu'à l'excès : et si le progrès devait s'accomplir non seulement sans la science, mais encore contre elle ?

## la fonction sociale de la science

Rien n'est plus significatif de la « crise de civilisation » que nous vivons que ce soupçon jeté sur la fonction sociale de la science. Naguère encore, au lendemain de la deuxième guerre mondiale, malgré Hiroshima et l'impossiblité de revenir à la paix, la science apparaissait comme un facteur et davantage, comme une garantie de progrès. Si le monde avait des ennuis, c'est parce qu'il y avait trop peu de science ou un type inadéquat de science ou parce qu'on ne savait pas bien l'appliquer. Tout semblait possible grâce à la science : des moyens d'action nouveaux, toujours promis à se multiplier et à s'étendre dans la conquête de l'infiniment grand et de l'infiniment petit, et le transfert de ces succès de la rationalité du domaine de la matière à celui de la vie sociale. Vous voulez la lune ? Nous l'avons eue : le désenchantement a succédé à l'euphorie.

La croisade pour un environnement moins nocif, le malaise universitaire, la révolte étudiante, le réquisitoire contre le « complexe militaro-industriel » et aussi l'indifférence, quand ce ne sont pas les sarcasmes, qui a suivi la répétition presque routinière des promenades sur la lune : « *Comment, vous investissez tant d'efforts et d'argent pour en ramener des cailloux, mais vous n'êtes pas capables de résoudre les problèmes de la terre !* » — autant de signes précuseurs d'un mouvement qui n'a cessé de s'étendre et qui, en mettant en cause les objectifs des politiques de la science, a fini par mettre en question le rôle social de la science et jusqu'à son statut épistémologique.

Associée à la menace atomique , à la guerre, à la détérioration de l'environnement naturel et du milieu social qu'accélère la diffusion à grande échelle des technologies nouvelles, la science en tant qu'institution se voit attaquée de toutes parts, suivant une coalition significative de la pensée réactionnaire et de la pensée gauchiste : à droite, par ceux qui la dénoncent comme le passe-temps dispendieux de mandarins qui ne se soucient pas assez du rendement et de la rentabilité, à gauche par ceux qui lui font grief d'être l'instrument de la domination militaire et économique. Les extrêmes se retrouvent d'ailleurs pour exiger de la science qu'elle se préoccupe davantage du « court terme » et des « besoins

réels » de la société (ceux-ci étant évidemment définis en termes tout différents, d'un extrême à l'autre). Comme on l'a rappelé, toutes les révolutions démocratiques ont accordé une place primordiale à la science et l'ont invoquée pour justifier leurs objectifs. Aujourd'hui, certains voudraient que la révolution vienne de l'anti-science, de l'anti-culture, d'une récusation de la démarche et de la vocation scientifiques au nom du retour à l'instinct et à la spontanéité [5].

Ce réquisitoire, s'il n'était qu'une manière de renouer avec l'anti-intellectualisme, ne prêterait pas à conséquence. On aurait tort pourtant de traiter à la légère toutes les raisons dont il s'inspire : parmi ceux qui s'interrogent, on trouve aussi des scientifiques. La mauvaise conscience de l'ethnographe a fait tache d'huile ; de proche en proche, elle s'est emparée même des chercheurs dont les disciplines semblaient, comme par nature, étrangères, rebelles, fermées à l'intervention du sentiment. Et la démarche scientifique elle-même vient au secours du sentiment, comme en témoigne l'alerte lancée par les travaux du Club de Rome, le plaidoyer pour une croissance-zéro se fondant sur l'arrêt sans appel des prévisions calculées par les ordinateurs. *Halte à la Croissance* est le discours contemporain, revu et corrigé par les analystes de systèmes, sur les sciences et les arts [6].

Ce qui a changé par rapport au siècle des Lumières, c'est que le progrès n'est plus vécu comme un espoir ni la science comme une promesse : le progrès technique est irrésistible, la science irrévocable, mais ni l'un ni l'autre ne sont nécessairement associés au bien. Du même jugement, constate Hannah Arendt, par lequel on fait honneur aux sciences de la nature d'avoir assuré un accroissement démontrable, toujours plus rapide, de savoir et de pouvoir, on peut les blâmer d'avoir accru, d'une manière non moins démontrable, les instruments de mort, de désespoir, de nihilisme, « *l'aspect le plus significatif de ce nihilisme et de ce désespoir étant qu'ils n'épargnent plus les savants, dont l'optimisme bien fondé pouvait encore au 19e siècle s'opposer au pessimisme également justifiable des penseurs et des poètes* » [7]. Souvenons-nous de l'article fameux où Pasteur, parlant des laboratoires comme des temples de l'avenir et du bien-être, disait que « *l'humanité y apprend à lire dans les œuvres de la nature, œuvres de progrès et d'harmonie universelle, tandis que ses*

5. Don K. PRICE, « Purists and Politicians », dans **Science**, vol. 163, Washington, 3 janvier 1969.
6. D.L. MEADOWS et alii, **Halte à la Croissance ?**, Paris, Fayard, 1972.
7. H. ARENDT, **Condition de l'Homme Moderne**, Paris, Calmann-Lévy, 1961, p. 294.

*œuvres à elle sont trop souvent celles de la barbarie, du fanatisme et de la destruction* ». Ce qui a changé par rapport à Pasteur, c'est que les œuvres de la science sont manifestement au service de la barbarie, non moins qu'à celui de l'harmonie universelle.

De ce changement illustré, sanctionné par tant de guerres, de répressions, de cauchemars collectifs auxquels l'usage (l'abus ?) de la science, ses méthodes, la diffusion et l'application industrielle de ses résultats ont donné une dimension sans précédent, la foi dans le progrès a peu de chances de se relever jamais : on y verrait plutôt, aujourd'hui, un avatar des croyances magiques qu'elle tendait hier, précisément, à combattre. Nous vivons — nous, sociétés industrialisées — dans un monde saturé de science et de technique ; mais, ne pouvant plus adhérer aux mythes du progrès tels qu'ils se forgeaient à l'aube des Lumières, nous ne pouvons pas davantage concevoir que l'esprit de la science commande à son tour le devenir des sociétés. Le mythe du progrès est mort des succès même de la science ; voici que l'idéologie de la science meurt des désillusions du progrès.

## le discours de la raison au service de la déraison

Les sociétés modernes n'ont pas été libérées par la science comme en rêvait le siècle des Lumières, au sens où les succès de la recherche scientifique devaient préparer, sinon façonner, le bonheur, l'épanouissement, les chances d'un ordre meilleur. Bien plutôt sont-elles comme envoûtées par le prestige de la science et de la technique, au point qu'il n'est plus possible de trouver aucun point du monde extérieur à cet envoûtement qui permette de le dénoncer comme tel : triomphe ou ruse de la raison qui finit par donner à l'irrationnel l'apparence de la rationalité même. L'ère de la science triomphante est aussi celle de la menace absolue (la bombe atomique), du non-sens, (la croissance économique conçue comme un but en soi), de la dérision (la consommation des sociétés avancées par rapport aux deux tiers du monde soumis à la misère, à la malnutrition, à la famine).
D'un côté, les problèmes les plus urgents de l'humanité — surpopulation, sous-développement, santé, éducation — sont les parents pauvres des activités de recherche : trois régions du monde (Etats-Unis, U.R.S.S., Europe) possèdent plus de 80 % des ressources mondiales de personnel scientifique et technique, alors qu'elles contiennent moins de 20 % de la population du globe. Moins de 5 % des activités totales de recherche et de développement sont imputables aux pays sous-développés ; et moins

de 2 % de l'effort de recherche et de développement mené dans les pays industrialisés concernent directement les problèmes du Tiers Monde. De l'autre côté, plus de la moitié de l'effort de recherche des pays les plus industrialisés se concentre sur les secteurs militaire, nucléaire et spatial et une bonne partie de leur effort est vouée à la mise au point de technologies nouvelles dont nos sociétés n'ont nul besoin. « *On n'arrête pas le progrès* » ; mais le progrès, pour quoi faire ? Tout se passe comme si l'on avait oublié la leçon platonicienne : à quoi bon la science de la navigation si l'on ne sait où aller ?

On peut toujours dire que si nos sociétés choisissent de développer et d'utiliser la science pour accroître leur puissance et leur gloire, plutôt que pour résoudre leurs difficultés internes, améliorer les conditions de vie de leurs membres qui sont privilégiés et aider à nourrir les deux tiers de l'humanité qui ne le sont pas, c'est qu'il est dans la nature humaine d'exploiter le discours de la raison à l'usage de la déraison. Ainsi l'économiste Jacob Schmookler laissait-il percer la résignation que lui inspirait la subordination croissante de la science à ce vouloir de la société : « *Si les hommes modernes voient dans le progrès technologique une conséquence inévitable de la dotation de la vie en intelligence créatrice, c'est seulement parce qu'ils oublient, d'un côté, l'exemple des ascètes et, de l'autre, celui des corporations médiévales d'artisans qui supprimèrent, pendant des siècles, l'invention. De ce point de vue, la diffusion du progrès technologique dans les temps modernes n'apparaît pas tant comme la conséquence de la nature de l'homme, encore qu'à coup sûr elle en exprime un aspect important, que comme, plus sûrement encore, une excroissance de l'importance attachée aux biens matériels dans les temps modernes et de l'inexcusable condition militaire de sociétés centrées sur d'autres valeurs. L'accroissement de notre capacité de faire la guerre, conventionnelle ou thermonucléaire, qui a accompagné l'accroissement de notre capacité de satisfaire nos besoins privés, pourrait bien, à la fin, justifier l'attitude des ascètes* »[8].

Il est clair pourtant que d'autres priorités seraient possibles pour les politiques dont la science est l'objet. Si c'est rêver, ce rêve n'a rien d'une utopie ni d'un retour à l'état idyllique d'avant nos mutations industrielles : on peut concevoir une société humaine moins soucieuse d'accroître le potentiel de ses machines ou de ses forces productives, que d'assurer à tous les conditions d'une vie meilleure. Mais reconnaissons que les sociétés industrialisées lais-

8. J. SCHMOOKLER, **Invention and Economic Growth**, Harvard, University Press, 1966, p. 214.

sent peu de place au rêve : l'histoire y demeure marquée par la volonté de puissance plus que par le souci du bien-être collectif. Et l'humanité peut bien se demander ce que le progrès scientifique et technique fera d'elle, elle a oublié ce qu'elle aurait pu faire de lui. Ne nous étonnons pas si l'effondrement du cours du papier monnaie rationaliste inspire, dans nos sociétés pourtant si profondément imprégnées de science, une forme nouvelle de nihilisme. On pouvait douter de la science quand elle donnait peu : le scepticisme était bon pour le savoir d'avant le XVIIe siècle. La version moderne de ce scepticisme met en question non ce qu'*est* la science, mais ce qu'elle *peut* : aujourd'hui si elle est l'objet d'une révolte même de la part de ceux qui la servent, ce n'est pas parce qu'elle donne trop peu, mais bien parce qu'elle donne trop.

## pratique sociale de la science et démarche scientifique

En même temps, le cours de cette monnaie a beau être aujourd'hui au plus bas, cela ne signifie pas qu'il s'agisse d'une fausse monnaie. Le progrès comme idéologie est au mieux une chimère, au pire une mystification. La science, elle, en tant que démarche, discours, institution est moins aisément refoulable de notre conscience, de notre comportement, de notre univers : quelle que soit l'idéologie qu'elle inspire, on ne l'y réduira jamais. L'idée de progrès, après tout, est une manière de finalité ; la science au sens moderne n'est jamais qu'un moyen. Au-delà des problèmes qu'elle a provoqués ou qu'elle n'a pas résolus, on pressent que la révolte dont elle est aujourd'hui l'objet vise non seulement les fins qu'elle a servies, mais encore la méthode et l'attitude dont elle se nourrit. C'est confondre les méfaits d'une pratique sociale de la science soumise aux impératifs du système industriel et de la compétition internationale, avec quelque mal inhérent à la démarche scientifique en tant que telle ; et invoquer une expérience différente contre l'autorité de la preuve et de l'expérimentation, une expérience fondée sur les valeurs non intellectuelles, an-intellectuelles plus encore qu'anti-intellectuelles, de l'instinct et de la vie. Ainsi Roszak dans son livre sur la contre-culture [9].

Mais si l'on peut fort bien concevoir une science orientée sur d'autres problèmes, reposant sur des institutions, des procédures et des programmes appliqués à d'autres objectifs, il n'y a pas de science autre que celle qui a fait ses preuves depuis à peine quatre siècles — et nous ne pouvons plus nous en passer. Ce qu'il y a de déraisonnable, sinon d'irrationnel aujour-

9. T. ROSZAK, **Vers une Contre-Culture,** Paris, Stock, 1971.

d'hui dans l'usage, la pratique et l'intervention de la science, n'autorise d'aucune façon à répudier la rationalité du discours ni l'efficacité de l'entreprise. Le cours de la monnaie n'est pas très haut, c'est vrai ; mais l'institut d'émission tient toujours bon. Et si l'on peut toujours dénoncer, à la manière de Rousseau, ce que l'homme a perdu et risque encore de perdre à force de sciences et de techniques, il serait pour le moins équitable de rappeler aussi ce qu'il y a gagné et gagnera encore.

Le bilan du progrès est confus, non pas parce que les conquêtes bénéfiques de la science sont surpassées en nombre ou en conséquences et donc contestées par les forces redoutables qu'elle a déchaînées, mais parce que nul ne détient les secrets de l'histoire et que celle-ci n'est jamais achevée, à moins du cataclysme nucléaire. Quels qu'aient été les faux-pas, les effets imprévus, latéraux ou délibérés qui menacent l'homme dans sa survie comme dans son environnement, il est par trop simple de ne retenir dans ce procès que les pièces versées au dossier de l'accusation : par exemple, les insecticides et les pesticides n'apparaissent souvent qu'à travers les dommages qu'ils causent aux équilibres écologiques, mais c'est vite oublier que les grandes épidémies ont été éliminées dans une large partie du globe et limitées partout ailleurs, ou que la production agricole mondiale n'aurait pas augmenté, comme elle l'a fait en un quart de siècle, sans le recours à ces produits de synthèse ; ou encore si l'on s'en prend aux conquêtes pastoriennes pour expliquer la surpopulation, c'est faire bon marché des vies que la science — *cette* science, non pas celle des Pasteur dont les sociétés primitives ont été dotées, si largement que ce fût — a permis et permettra de sauver. Dans ce procès du progrès, comme d'ailleurs dans celui de la croissance économique, on peut se demander à partir de quel niveau de développement le confort intellectuel ne s'allie pas au confort technique pour tourner en dérision les fruits que la science a semés : tant d'hommes au monde en demeurent privés, faute de progrès, qui souhaiteraient les consommer avec la même évidence que celle du petit nombre de privilégiés des sociétés industrielles entraînés par l'excès de science et de technique à faire, avec bonne ou mauvaise foi, la fine bouche...

Malgré les efforts du scientisme pour en organiser le culte, la science n'a jamais été un dieu. Et même si les valeurs dont elle se réclame étaient les seules auxquelles l'homme moderne laïcisé, agnostique, résigné à la mort de Dieu, puisse adhérer, il va de soi qu'elle ne saurait remplacer toutes les valeurs qu'elle a renversées : le monde qu'elle a désenchanté en nous donnant un si grand pouvoir d'action sur lui ne

retrouvera pas par elle les charmes qu'elle a rompus. Mais, pas plus que de pain, l'homme ne vit ni surtout ne survit que de charmes. Le problème d'ailleurs n'est pas là : la crise *pour* la science que constitue la fin des mythes du progrès n'est pas une crise *de* la science, et nous savons bien — à moins de retomber en enfance — qu'il n'est décidément pas d'autre savoir *scientifique* que celui-là. La science est notre destin : nous pouvons, nous devons apprendre à mieux nous en servir, nous ne pouvons choisir d'y échapper.

**jean-jacques salomon**

# croissance économique et progrès

*La croissance économique, telle qu'elle s'est réalisée en certains pays depuis la dernière Guerre Mondiale, est un phénomène historique totalement inédit. L'objectif fondamental de toute politique semble être aujourd'hui la croissance économique. Le Produit par habitant devient la norme de comparaison entre les pays. On tend à faire équivaloir la croissance économique au progrès social, au développement de la civilisation, voire au bonheur. Il importe de prendre conscience des illusions auxquelles donne lieu la façon dont est calculé ce taux de croissance que l'on érige en critère du progrès. La recherche d'une croissance économique aussi rapide que possible est mise au service d'un développement artificiel du circuit des marchandises et joue au détriment de la qualité de la vie collective. Les économistes s'interrogent sur les possibilités de maintenir une telle croissance. Une véritable révolution est nécessaire, tant au niveau de notre conception des problèmes économiques qu'à celui des rapports de pouvoir. Tant que la priorité ne sera pas donnée à la répartition sur la production, il ne sera pas possible de venir à bout de la pauvreté dans les pays riches, de l'écart entre ces pays et ceux du tiers monde, des explosions démographiques, de la crise de l'environnement. En fait, soumettre la croissance à un véritable progrès social et humain, c'est transformer radicalement le contenu même de la croissance.*

Lorsqu'un économiste réfléchit à l'histoire de sa discipline, il se rend compte que celle-ci est née dans le contexte de la philosophie des Lumières et de la croyance au progrès, mais en même temps il doit reconnaître que les économistes sont loin d'avoir cédé unilatéralement à l'idéologie du progrès. Il y a toujours eu deux courants enchevêtrés pour souligner d'une part les formidables possibilités enveloppées dans l'expansion des forces productives et d'autre part les catastrophes prévisibles tenant à la rareté des ressources naturelles, à la multiplication dangereuse des êtres humains, au blocage des formes d'organisation sociale.

## les deux courants

A l'aube de la révolution industrielle, Adam Smith écrivait un célèbre *Essai sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776). L'ensemble de l'œuvre est optimiste puisque, pour lui, une main invisible guide « *les intérêts et les passions individuelles* » dans la direction « *la plus favorable*

*aux intérêts de la société tout entière* ». L'intérêt conduit les hommes à accepter tout travail que la société consent à rémunérer et la concurrence entre les intérêts conflictuels joue le rôle de régulateur social. Ce mécanisme réalisateur d'harmonie va permettre le progrès de la société. Face à la misère extrême qui touchait plus de 10 % de la population, la division du travail et la spécialisation des tâches vont permettre un gain prodigieux de productivité grâce auquel l'« *opulence universelle* » s'étendra jusque dans les classes les plus basses du peuple. Le système du marché se développe dans une spirale de productivité ascendante grâce à l'accumulation du capital et à l'augmentation de la population au fur et à mesure de l'élévation des salaires. Si la main-d'œuvre devenait trop nombreuse, la concurrence sur le marché du travail ferait baisser les salaires, ce qui réduirait la population grâce à la baisse de la natalité et à l'augmentation de la mortalité infantile. Smith n'entrevoyait que de très loin un point final d'équilibre.

En 1798, un livre porte un coup fatal à cette représentation harmonieuse. Il est l'œuvre de Thomas Malthus et s'intitule : *Essai sur le principe de population et comment il intéresse l'amélioration future de la société.* La thèse est simple : la croissance de la population tend naturellement à dépasser le total des moyens de subsistance possibles ; tandis que les produits alimentaires s'accroissent selon une progression arithmétique, la population, elle, se multiplie à un rythme géométrique. « *Cette perspective,* constate Malthus, *est quelque peu mélancolique* ». « *La famine semble être la dernière et la plus terrible ressource de la nature. La capacité de la population est tellement supérieure à celle de la terre à fournir de la subsistance... que la mort prématurée doit, sous une forme ou une autre, visiter la race humaine* ».

Comme à l'origine de la science économique, la même opposition existe entre les croyants de l'harmonie et du progrès et ceux de la contradiction et de la catastrophe. Dans un contexte fort différent, nous trouvons aujourd'hui le même débat et l'opposition de deux courants. D'une part, les tenants de l'impératif industriel et de la croissance économique accélérée, d'autre part ceux qui s'écrient « *Halte à la croissance* » (titre français du célèbre rapport du Massachussets Institute of Technology sur les limites de la croissance)[1] et annoncent l'explosion de la Bombe population[2].

1. **Halte à la croissance ?** (Enquête sur le club de Rome et Rapport sur les limites de la croissance), Paris, Fayard, 1972.
2. Paul R. EHRLICH, **La Bombe population**, 7 milliards d'hommes en l'an 2000, Paris, Fayard, 1971.

Assez curieusement les auteurs du rapport sur les limites de la croissance s'appuyent sur une démarche fort proche de celle de Malthus puisqu'elle consiste à prolonger les courbes de la population et des ressources à partir de l'hypothèse « *toutes choses égales d'ailleurs* ».

Toute l'histoire de l'économie politique pourrait être suivie selon les lignes contradictoires de ces deux courants, la croyance aux harmonies économiques des libéraux optimistes et l'utopie des socialistes d'une part, l'affirmation des lois des rendements décroissants, de l'inéluctabilité des crises, de la paupérisation croissante, de la maturité économique où se retrouvent, à travers les décennies, libéraux tels que Ricardo, Marx et ses successeurs, certains disciples de Keynes. C'est dire que le débat actuel autour de la croissance économique et du progrès, s'il revêt incontestablement des traits nouveaux, ne surprend pas absolument l'économiste conscient de la tradition de sa discipline.

Il ne suffit pas cependant de projeter sur les rapports de la croissance économique et du progrès une grille d'analyse classique pour comprendre un phénomène aussi fondamental et aussi difficile à expliquer. Il nous faut d'abord constater que la croissance économique a pris des proportions nouvelles depuis la deuxième guerre mondiale qui en fait un phénomène historique inédit. Il faudra ensuite nous interroger sur le contenu de cette croissance. Un taux de croissance masque un type de croissance. Pour cerner la réalité des progrès réalisés, il est nécessaire de faire apparaître les illusions comptables et les artifices marchands qui faussent la mesure. Quel est l'avenir de cette croissance et comment la soumettre au progrès seront les questions que nous poserons en terminant.

# I

## la croissance économique comme phénomène historique

Marx a montré comment le capitalisme a permis le développement des forces productives mais a, en même temps, sur cette base, constitué des rapports sociaux bloquant la croissance ultérieure de la production. Les crises économiques de la fin du XIX^e^ siècle et surtout la grande crise de 1929 et des années qui suivirent donnaient à cette thèse toutes les apparences de la justification. Avec la deuxième guerre mondiale, les appareils de production déployèrent des ressources insoupçonnées et, à partir de 1945, la plupart des pays capitalistes réalisèrent une croissance économique à un rythme sans précédent. Le blocage annoncé par Marx avec ses lois de la baisse tendancielle du taux de profit et de paupéri-

sation croissante ne se produisait pas ou paraissait indéfiniment ajourné. Grâce au recettes keynesiennes de stimulation de la demande globale, les pays capitalistes savaient désormais maintenir l'utilisation des facteurs de production au plus près de leur plein emploi, en même temps que des techniques nouvelles, nées de la psychologie et de l'informatique, permettaient la gestion efficace d'ensembles complexes de groupes humains et de machines. Ainsi à une mobilisation aussi complète que possible des moyens humains et mécaniques en vue de la production s'ajoutaient des techniques efficaces d'organisation (relations humaines, management, emploi des ordinateurs) en sorte que de 1950 à 1970, la productivité s'est accrue à un rythme en moyenne deux fois supérieur à celui de la première moitié du XX^e siècle.

A l'échelle historique, les années qui nous séparent de la deuxième guerre mondiale représentent une performance totalement inédite en terme de croissance économique. Quelques chiffres suffisent à suggérer l'ampleur du phénomène. Sauf pour les Etats-Unis qui ont connu une croissance forte depuis le début du siècle et une croissance modérée pendant les années 50, la comparaison de la production par habitant en croissance annuelle moyenne manifeste une très rapide accélération depuis la fin de la seconde guerre mondiale comme en témoignent les chiffres suivants sur le taux de croissance annuel moyen de la production par habitant[3] :

| | France | Allemagne | Etats-Unis | Italie | Royaume Uni |
|---|---|---|---|---|---|
| 1896 - 1929 | 1,5 | 1,3 | 2,1 | 1,3 | 0,5 |
| 1929 - 1963 | 1,7 | 2,1 | 1,7 | 2,0 | 1,6 |
| 1949 - 1963 | 3,7 | 6,1 | 2,1 | 5,1 | 2,1 |

Cette croissance économique apparaît de plus en plus comme l'objectif fondamental de toute politique économique, voire de toute politique. Le 6^e Plan français est entièrement centré sur le but suivant : réaliser une croissance élevée grâce à une industrialisation intensive et concentrée et la France de M. Pompidou paraît bien ne pas avoir d'autre projet politique que cette mise en œuvre économique. Le taux de croissance à la japonaise est devenue une référence dont se sont emparés les représentants du patronat français au moment de l'élaboration du 6^e Plan[4]. Le Brésil opte pour une croissance sauvage reposant sur l'investissement

3. CARRE, DUBOIS, MALINVAUD, **La croissance française. Un essai d'analyse économique causale de l'après-guerre,** Paris, Le Seuil, 1972, p. 34.
4. Philippe SIMONOT, « Le patronat respectueux », **Economie et Humanisme,** mars-avril 1970.

maximal dans des activités à forte intensité capitalistique. Le Produit par habitant devient la norme de comparaison entre les pays. Plus qu'un indicateur économique, il tend à devenir le critère du progrès et de la civilisation. Etats-Unis, Canada, pays scandinaves, Europe Occidentale et Australie viennent en tête. Suivent les nations moyennes d'Europe orientale dont se rapprochent les pays neufs à croissance rapide. Vient enfin la longue litanie des sous-développés d'Amérique Latine, du Moyen Orient, d'Asie et d'Afrique. Une telle classification est à elle seule une vision du monde. Tout est mesuré en fonction de la croissance de la production sociale échangeable et du volume de la population qui doit se la partager.

Inconsciemment la croissance économique tend à équivaloir au progrès social, au développement de la civilisation, voire au bonheur. Un homme aussi maître de sa parole et de sa plume que Valéry Giscard d'Estaing n'écrivait-il pas dans *Le Monde* du 1er février 1968 : « *Malgré l'abondance des récoltes, la croissance de la production intérieure brute française a été inférieure de 1,3 point à la prévision initiale et de un point à l'objectif d'expansion du 5e Plan qui est... de 5 % par an. Ces écarts peuvent paraître faibles ou dépourvus de signification. Ils traduisent en réalité le fait que le progrès économique et social a été pendant cette période inférieur d'un quart à ce qui était annoncé et d'un cinquième à ce qui était jugé souhaitable par le Plan*[5] ».

Plus que l'accélération de son rythme, l'importance qu'on y attache fait de la croissance économique une réalité de la conscience collective. Elle envahit tout le champ de la politique des Etats. Sa mise en œuvre justifie toutes les visées de domination et de puissance : impérialisme économique en vue de s'assurer des matières premières et des sources d'énergie, manipulation du système monétaire international, investissements extérieurs. La croissance économique tient lieu d'un projet politique que la situation internationale rend impossible. L'expansion économique à la Japonaise, c'est le substitut de l'impérialisme guerrier qui s'est effondré à Hiroshima. Le miracle allemand, c'est le débouché d'une ambition politique devenue impensable depuis la tare du nazisme vaincu. Le vieux nationalisme français se retrouve dans les performances de ses Plans.

Quand, au-delà de la mesure de la croissance économique, on prend conscience des pouvoirs politiques qu'elle meut ou qu'elle manifeste, on se prend à soupçonner toutes les tentatives plus ou moins franches qui

5. « Une politique économique pour la France », **Le Monde**, 1er février 1968.

tendent à la faire équivaloir au progrès. La recherche d'un progrès plus soucieux de qualité que de quantité, moins intéressé par le volume des échanges que par la réalité des valeurs d'usage, moins séduit par les prouesses productrices de certains Etats et les performances consommatrices de certains groupes sociaux que par la condition des hommes dans leur universalité concrète, met en cause de façon radicale la croissance économique telle que nous la vivons. Au nom du progrès, il importe de démystifier la croissance. Que mesure en réalité un taux de croissance ?

## II

## la croissance économique, illusion comptable ?

Les spécialistes de la comptabilité nationale ne se font pas d'illusion sur la réalité de ce qu'ils comptent et de ce qu'ils omettent. Mais l'outil qu'ils ont forgé est si puissant pour la connaissance de l'économie et surtout pour sa gestion à court et à moyen terme qu'il tend à devenir un cadre de référence et même une façon de penser. Regroupant un très grand nombre de statistiques, corrigeant les informations existantes, évaluant par des estimations les données manquantes, les comptables nationaux réussissent à communiquer une vision d'ensemble des valeurs réalisées par les différentes activités de production, des opérations de répartition effectuées entre les différents agents économiques, des processus selon lesquels les ressources et les emplois d'une nation s'équilibrent dans le cadre d'une période donnée. Notre image de la croissance économique est immédiatement dépendante de leur labeur, mais la connaissance de leur labeur modifierait notre image de la croissance.

Pour être clair, prenons quelques exemples. Ne peuvent être pris en compte dans le calcul de la croissance que les biens et services qui se mesurent. On ne peut mesurer que ce qui a un prix sur un marché ou un équivalent monétaire par référence à un produit analogue (la valeur de l'autoconsommation agricole estimée au prix de vente qui aurait été le sien sur un marché) ou à une estimation à partir de son coût (les services publics n'étant pas vendus sur un marché sont évalués à ce qu'ils coûtent en salaires et en équipements). Dans la mesure où nous vivons de plus en plus dans une économie marchande où les services de plus en plus nombreux passent dans le circuit de l'économie monétaire, nous déployons une croissance de la production qui est en partie illusoire. Ce qui jadis était assuré gratuitement — l'éducation, le loisir, la solidarité — fait maintenant l'objet d'échanges marchands volumineux. Que

l'on pense au coût de l'Education Nationale en France, au chiffre d'affaires de l'industrie du loisir, aux sommes brassées par la Sécurité Sociale. Derrière la croissance monétaire considérable, quelle est la réalité ? Non pas purement et simplement celle d'un progrès, mais celle d'un changement de genre de vie où le discernement de ce qui est progrès et de ce qui est régression demanderait de multiples nuances. Le taux de croissance met tout bonnement la totalité au positif.

A l'illusion d'une monétarisation de services gratuits qui compte en plus ce qui n'est qu'un transfert et une transformation d'activités et de services préexistants, s'ajoute celle qui procède de la simple métamorphose du signe moins en signe plus. Le coût de la pollution industrielle, les frais croissants provoqués par les accidents du travail et les moyens de transport, les charges entraînées par la congestion industrielle et urbaine sembleraient à un regard naïf affecter en négatif une évaluation de la croissance. Il n'en est rien. Donnant lieu à la production et à la vente de services, ils gonflent le flux monétaire et s'inscrivent en positif dans le produit. Une part non négligeable de la croissance est le fruit de ces nuisances. Les dépenses nécessaires pour lutter contre la dégradation de l'environnement naturel et social, loin d'être considérées comme la simple reconstitution du stock ou du patrimoine, apparaissent comme une plus value de l'activité économique. Si l'on accepte les diagnostics pessimistes concernant l'épuisement des matières premières et des sources d'énergie et de dégradation accélérée de la biosphère, on se met à penser que la croissance économique est peut-être une illusion dangereuse.
Un accroissement réel se produit néanmoins. Davantage d'objets industriels et de biens de consommations sont chaque année offerts sur le marché. Cependant l'illusion comptable joue également ici. Un exemple le montrera [6]. Il existe actuellement sur le marché de l'électro-ménager, deux modèles de cuisinières avec four intégré : l'un, l'ancien, a un prix selon les marques de 800 F environ ; l'autre, le nouveau modèle, coûte environ 1 600 F, soit le double. La différence entre les deux modèles réside dans la présence sur le second d'un « *programmateur* ». Certaines marques ne fabriquent déjà plus l'ancien modèle. Supposons que toutes les cuisinières produites soient désormais équipées d'un programmateur et soient vendues au prix actuel. Cela se traduira par un doublement de la valeur de la production des cuisinières toutes choses égales d'ailleurs, c'est-à-dire pour le même nombre de cuisinières. La croissance ainsi

6. Il est emprunté à Alain Chenicourt dans sa « Chronique d'actualité » du **Bulletin S.E.D.E.I.S.** de juin 1972.

enregistrée est sensée traduire en termes de comptabilité nationale le progrès résultant de l'adjonction du programmateur. Cet ajout vaut-il le doublement de la valeur de la production ? Le coût réel du programmateur est en fait de 50 F seulement.

On pourrait penser que l'indice des prix enregistrera le phénomène et que la correction sera opérée lorsqu'on passera de la production en valeur à la production en volume. En fait, il n'en sera rien car la nouvelle version de cuisinière sera considérée comme un produit différent de l'ancien. Au mieux l'indice des prix enregistrera à la valeur 100 un nouveau produit. Cet indice n'augmentera que si le prix de 1 600 F du nouveau modèle augmente à son tour. En fait il est probable qu'il aura plutôt tendance à baisser sous l'effet de la concurrence et de la production en plus grandes séries du nouveau modèle.

Un spécialiste des politiques des firmes a récemment dénoncé le scandale des produits nouveaux. Il montre que l'innovation faite de plus en plus dans une optique « *marketing* » aboutit à proposer des objets dont l'amélioration est largement illusoire. Analysant des produits proposés, il met à jour les fonctions essentielles (pour une montre, indiquer l'heure avec une précision suffisante, résister aux chocs de la vie courante, donner la date) et ce qu'il appelle les fonctions leurre (pour une montre, être utilisable jusqu'à 300 mètres sous l'eau, servir de chronomètre, sonner les rendez-vous, etc.). Or, constate-t-il, c'est en développant les fonctions leurre des objets que l'on peut espérer obtenir des marges importantes d'augmentation des prix, tandis que l'amélioration des fonctions essentielles qui constitue un progrès réel ne permet que des accroissements minimes des prix[7].

Tout ceci donne à penser que derrière un taux de croissance économique, il n'y a pas seulement des illusions comptables, mais également des artifices marchands.

## III

## des artifices marchands gonflent la croissance

La croissance économique est d'autant plus forte que la production des biens et des services vendus sur le marché est plus abondante. Les services collectifs, eux, n'étant pas vendus sur le marché et étant estimés,

7. Michel FUSTIER, « Le scandale des produits nouveaux », **Economie et Humanisme**, mars-avril 1972.

comme nous l'avons noté, à leur coût sont en fait sous-estimés. La croissance sera donc d'autant plus forte que les biens privés se développeront plus rapidement que les biens publics. On voit ainsi le lien profond qui existe entre la priorité accordée à la croissance et la société de consommation.

A la suite de la découverte consécutive à la grande crise de 1929 et à la seconde guerre mondiale de l'efficacité de l'action sur la demande pour réaliser le plein emploi des ressources de l'économie, les pays capitalistes ont mis en œuvre toute une série de stabilisateurs de cette demande grâce à la législation sociale, au recours au déficit budgétaire, à l'encouragement au crédit. Les entreprises productrices de biens et de services marchands ont pleinement profité de cette possibilité. Les forces productives étaient là. La priorité était désormais au marché à conquérir. D'où l'orientation vers le « *marketing* », les techniques de conquête des clients, les méthodes de conditionnement du consommateur. A côté de progrès réels, combien d'innovations aussi tapageuses que fallacieuses ! Que d'énergies dépensées dans un immense gaspillage ! La société de consommation a instauré « *le règne de la marchandise* »[8] bouleversant les genres de vie de tous au bénéfice principal de minorités.

La contradiction la plus frappante de la société dite d'abondance a été fortement soulignée par Galbraith entre la multiplication des biens privés et la misère des services publics. Dans un monde aux interdépendances de plus en plus fortes, aux techniques de plus en plus puissantes, aux ressources naturelles de plus en plus rares face à une exploitation industrielle de plus en plus intense et à une explosion démographique de plus en plus impressionnante, le recours aux solutions socialistes et collectives s'imposent. Tout le monde en est conscient y compris les tenants du capitalisme qui affirment la priorité aux équipements collectifs. Or, contrairement à tous les discours, ceux-ci sont systématiquement sacrifiés. Le fait est même tellement général qu'un haut fonctionnaire de la Communauté économique européenne s'est penché sur le problème pour en chercher une explication[9]. Dans son programme à moyen terme publié en 1967, la Communauté européenne déclare : « *Dès maintenant — et* a fortiori *dans l'avenir — le niveau de vie et plus encore la*

8. Voir sous ce titre l'excellente analyse d'André GRANOU, **Politique aujourd'hui**, septembre 1971 et octobre 1971.
9. Claude BRUCLAIN, « Le sacrifice des équipements collectifs », **L'Expansion**, avril 1972.

*qualité de l'existence, sont et seront déterminés en grande partie par un ensemble d'équipements et de services collectifs que, seul, en dernière analyse, l'impôt pourra durablement payer.* » Elle précise que le taux de croissance des investissements publics doit être le double de celui de la production. Que s'est-il passé en fait ? Très exactement le contraire. Les investissements publics n'ont progressé, dans l'ensemble de la Communauté, que de 4,9 % par an durant la période 1965-1970. Cela aurait pu se comprendre si la croissance de la production dans son ensemble avait été plus faible que prévu. Or, en fait, on a observé le contraire, puisque l'expansion dans le Marché Commun a été de 3,2 % par an durant cette période au lieu des 4,3 % prévus. La consommation privée, elle, a connu une croissance supérieure aux objectifs : 5,3 % contre 4,1 %.

La clé du mystère est que les équipements collectifs sont beaucoup moins un objectif qu'un moyen. Dans une politique économique qui cherche à stimuler la demande qui soutient l'activité des firmes, la menace inflationniste est sans cesse présente. Or lorsque la hausse des prix devient excessive, les exportations des entreprises sont en danger. Des mesures anti-inflationnistes sont indispensables. Or la mesure la plus efficace pour ralentir la hausse des prix est sans doute de freiner les dépenses budgétaires. Seulement, parmi ces dépenses, un grand nombre sont incompressibles, les dépenses de fonctionnement en particulier. Quant aux dépenses de transfert il est aussi très difficile d'y toucher sans provoquer d'énormes protestations des groupes sociaux. Il ne reste que les équipements collectifs dont la réalisation peut s'étaler dans le temps sans que personne n'en souffre sur-le-champ. Le résultat de ce processus, c'est que les équipements collectifs se voient systématiquement sacrifiés dès que la croissance est menacée d'un déséquilibre inflationniste excessif. Comme par ailleurs, la recherche d'une croissance maximale aggrave le risque d'inflation, on se trouve enfermé dans un cercle vicieux. Lorsque Valéry Giscard d'Estaing déclare dans une interview : « *La seule façon de faire beaucoup d'équipements collectifs, c'est d'avoir une croissance forte* »[10], on peut se demander si ce n'est pas l'inverse qui est vrai. Une croissance moins forte, donc moins inflationniste, permettrait de ne pas recourir au budget des équipements collectifs comme moyen de lutte contre la hausse des prix et donc de réaliser le programme prévu. Mais cela se ferait au détriment de la demande globale sur le marché des biens et services et donc de l'activité des entreprises. Il y aurait

10. **L'Expansion**, octobre 1971.

en effet moins d'emplois créés et moins de salaires versés dans le secteur d'économie marchande.

Sur cet exemple, on voit que la recherche d'une croissance économique aussi rapide que possible est mise au service d'un développement artificiel du circuit des marchandises et joue au détriment de la qualité de la vie collective et donc d'un réel progrès.

## IV

## soumettre la croissance au progrès humain

Il serait faux d'affirmer que la croissance économique se réduit à l'illusion et à l'artifice. Le développement extraordinaire des forces productives n'est pas niable, mais le processus n'est pas contrôlé au bénéfice d'un authentique progrès humain. Le capitalisme transformé par l'action de l'Etat et des grandes firmes a fait de la croissance l'objectif premier. Maximiser le taux de croissance est devenu la priorité des priorités. Cela peut-il durer ? Cela doit-il durer ?

### l'avenir de la croissance économique

Cela peut-il durer ? Voilà une interrogation qui apparaît de plus en plus fréquemment dans les préoccupations des économistes. A l'échelle de l'humanité, il semble impossible que la population s'accroisse de 2 % par an et la production de 5 %, c'est-à-dire comme aujourd'hui doubler sa population tous les 30 ans et sa production tous les 15 ans. Cela conduit à des chiffres absurdes : 28 milliards d'êtres humains sur terre en 2060, soit 10 fois plus qu'un siècle plus tôt ; une production mondiale de 200 000 milliards de dollars à la même date, soit 70 fois plus qu'aujourd'hui. C'est ici que la démonstration des experts du M.I.T. triomphe : il est clair que les ressources alimentaires et les matières premières industrielles seront épuisées bien avant, que la pollution aura ravagé les éléments naturels et que notre biosphère sera définitivement incapable de recycler les déchets d'une telle croissance.

Faut-il donc s'attendre à un ralentissement de la croissance ? C'est la thèse d'un ouvrage récemment paru qui est l'œuvre d'un planificateur hongrois, Ferenc Janossy[11]. Il montre que les miracles économiques sont

11. Ferenc JANOSSY, **La fin des miracles économiques. Apparences et réalités du développement économique.** Paris, Ed. du Seuil, 1972.

liés à des périodes de reconstruction. Une fois effectué un rattrapage qui doit se mesurer non seulement par le retour au niveau économique d'avant-guerre, mais en tenant compte d'une tendance à long terme de croissance de l'économie, il faut s'attendre à un ralentissement de la croissance. L'étude est particulièrement intéressante par l'originalité et le sérieux des analyses, mais la définition de la courbe du *trend* (ou tendance à long terme) fait difficulté et suscite la controverse entre économistes. D'autres pensent que des possibilités de croissance rapide continueront à exister pendant des décennies et que les hypothèses sur l'avenir faites par un certain nombre d'études sont tout à fait douteuses. Jean Boissonnat faisait remarquer récemment que nous ignorons les capacités de la biosphère à recycler les déchets industriels. Il écrit : « *Nous ignorons... si le rapport production-pollution est constant. Il y a... de fortes raisons de penser qu'il ne l'est pas, car tout dépend de la densité de la production ; si celle-ci était mieux répartie dans l'ensemble du monde, la capacité d'absorption par la nature serait beaucoup mieux utilisée ; lorsqu'un tiers de la production mondiale est réalisée dans une petite fraction du territoire d'un seul pays, les Etats-Unis, il ne faut pas s'étonner d'une rupture de l'équilibre écologique.* » Il ajoute : « *Nous savons d'expérience que l'élévation du niveau de vie entraîne un abaissement de la fécondité. Le développement économique et social du Tiers Monde pourrait donc avoir des effets positifs à cet égard. Or, si nous supposons que la population ne croîtrait plus que lentement au-delà de 10 miliards de personnes, il faudrait pour assurer à chacune de ses personnes le niveau de vie actuel d'un Américain une production mondiale de 50 000 milliards de dollars, c'est-à-dire dix-sept fois plus importante qu'aujourd'hui. Chiffre qui serait atteint au milieu du XXI^e^ siècle (les enfants qui naissent cette année-ci le verraient de leurs yeux), avec un taux de croissance ramené à 3,5 % par an.* » Il conclut : « *La croissance ne sera certainement pas éternelle et elle se ralentira sensiblement au cours du siècle prochain. Il n'est pas trop tôt pour y penser. Mais pour les vingt ans qui viennent, ce n'est pas de pénurie ou d'asphyxie qu'elle risque de périr. Sa poursuite, dans les pays européens, dépend d'une série de conditions culturelles, sociales et politiques...* »[12].

Une telle analyse nous permet d'approfondir la question. La croissance économique a ses chances dans la mesure où elle se soumet à un véritable

12. Jean BOISSONNAT, « L'avenir de la croissance économique en Europe », **Trente jours d'Europe**, mai 1972.

progrès humain. Le taux de croissance compte moins que son contenu. La croissance doit se poursuivre en se soumettant au progrès.

Pour soumettre la croissance économique au progrès, une révolution est nécessaire au plan de notre conception des problèmes économiques et au niveau des rapports de pouvoirs. Dans un article vigoureux, intitulé « *Pourquoi des économistes ?* » Joan Robinson a souligné que face à la dépression, Keynes a montré que les dépenses publiques pouvaient élever le niveau de l'emploi quelle que soit l'utilité sociale de ces dépenses. Cette efficacité de l'action budgétaire et la stimulation de l'économie par la demande étaient ce que Keynes voulait faire comprendre contre l'orthodoxie régnante. « *La guerre administra une belle leçon de keynesianisme,* constate Joan Robinson, *et le front de l'orthodoxie fut enfoncé...Puis les économistes érigèrent une nouvelle orthodoxie en chaussant les bottes de Keynes alors que, sa thèse ayant acquis droit de cité, ils auraient dû passer à la question suivante : maintenant que nous admettons tous que les dépenses publiques contribuent au plein emploi, demandons-nous quel doit être l'objet de ces dépenses* »[13]. Joan Robinson note que c'est le complexe militaro-industriel qui a le mieux compris l'intérêt qu'il pouvait tirer de la nouvelle orthodoxie keynesienne. Les dépenses publiques ont été captées par les grandes sociétés et l'établissement militaire, en sorte que la croissance économique ne réduit pas parallèlement la pauvreté.

## donner la priorité à la répartition

Soumettre la croissance économique au progrès, c'est donner la priorité à la répartition sur la production. Les études sur la pauvreté dans les pays riches montre que celle-ci se maintient, voire se développe malgré un rythme élevé de croissance économique. Le phénomène est encore plus marqué dans les pays du Tiers Monde comme le soulignait dans son dernier rapport Robert Mac Namara, président de la Banque Mondiale : « *La croissance tend naturellement à se concentrer dans les secteurs modernes de l'économie et à n'intéresser que dans une mesure négligeable, sinon nulle, les couches de population qui disposent des revenus les plus bas* »[14]. Les économistes devraient réviser complètement leur façon d'aborder leur discipline en donnant la priorité aux problèmes de répartition et en soumettant les calculs d'efficacité productive à la réali-

13. Joan ROBINSON, « Pourquoi des économistes ? » **Preuves**, 4e trimestre 1972.
14. MAC NAMARA, **Discours au conseil des gouverneurs de la Banque mondiale,** Washington, 25 septembre 1972.

tion des objectifs de répartition équitable des ressources et des revenus entre les habitants de la planète. Quelles que soient les critiques que l'on puisse faire à des chiffres tels que ceux-ci, on ne peut manquer d'être frappé par le fait que selon les projections à la fin de ce siècle, les habitants des pays développés disposeront d'un revenu par habitant de plus de 8 000 dollars par an, au prix de 1972, tandis que la masse des pauvres dont le nombre dépassera 2 milliars 200 000 millions n'aura en moyenne qu'un revenu inférieur à 200 dollars par habitant et que le revenu des 30 à 40 % des plus pauvres d'entre eux n'atteindra même pas 100 dollars[15].

L'expansion démographique est un point très inquiétant pour l'avenir. Mais ce ne sont pas les campagnes de contrôle des naissances des Nations Unies ou de la Banque Nationale qui résoudront le problème. On sait que la croissance démographique se freine dès que le niveau de développement économique s'élève. Or le système de pouvoir existant et le refus de partager des nations nanties, en bloquant le processus de développement des pays du Tiers Monde, portent la responsabilité directe de cette alarmante explosion démographique.

La crise de l'environnement n'est pas d'abord le résultat de l'explosion démographique mondiale. Elle est en premier lieu attribuable à un type de croissance économique mettant en œuvre une technologie lourde, mangeuse de matières premières rares et polluantes dans le cadre d'un impérialisme capitaliste aussi acharné à exploiter les pays pauvres qu'à dominer la nature.

## opérer un transfert de pouvoir

Une croissance économique soumise au progrès, c'est-à-dire un authentique développement, suppose un transfert de pouvoir au profit des pays du Tiers Monde et d'abord leur véritable indépendance. Une indépendance politique abstraite ne suffit pas. Ces pays devraient pouvoir disposer d'un Etat ayant suffisamment de force et de confiance en soi pour gérer son administration, son économie, choisir son mode de croissance. L'aide internationale et l'assistance technique devraient être dépourvues de toutes conditions restrictives, celles-ci ayant pour effet de reproduire dans le Tiers Monde, pour une couche restreinte de la population, le mode de vie occidental. Le développement de ces pays devrait se mesurer beaucoup moins en valeur du

15. A titre d'exemple, la relance de la culture du mil au Niger ? Voir Bruno GOUSSAULT, **Essai prospectif sur l'évolution de l'économie nigérienne par l'industrialisation de la moûture du mil**, Laboratoires Lebret, CNRS, 1970.

P.N.B. par habitant qu'en indicateurs beaucoup plus réalistes : taux de réalisation de l'autosuffisance alimentaire grâce à un retour à des cultures vivrières lorsque celles-ci ont été abandonnées au profit de cultures spéculatives, taux d'emploi de la population grâce à la mise en œuvre d'activités économisant un capital qui est cher et qui renforce la dépendance extérieure et en utilisant au maximum une main-d'œuvre surabondante, taux d'inégalité réduit grâce à une politique de répartition des revenus draconienne s'attaquant en particulier aux privilèges bureaucratiques, taux de concentration de la population aussi bas que possible par le refus d'une urbanisation cancéreuse ne donnant à des masses misérables de possibilité de survie que dans le recours à un tertiaire parasitaire ou à la délinquance et à la criminalité, taux d'utilisation par le pays de ses propres ressources naturelles aussi élevé que possible en retirant leur utilisation aux grandes firmes internationales ou aux compagnies qui les exploitent pour le compte des pays capitalistes. C'est donc tout le contenu de la croissance économique qui doit être radicalement transformé tant dans les pays industrialisés que dans le Tiers Monde pour faire face aux exigences de l'évolution de l'humanité.

La croissance économique n'est pas le progrès. Mais elle nous apparaît comme un phénomène historique de première grandeur qui a bouleversé les bases matérielles de la civilisation. Au nom de la culture, c'est-à-dire aussi bien des valeurs traditionnelles héritées du passé que des projets de nouvelles formes de vie en commun et de création de nouveaux rapports entre les hommes, la croissance économique est mise en accusation. Telle est la forme actuelle de l'opposition kantienne entre la civilisation et la culture. La croissance économique bouleverse les structures de l'existence collective. Elle désagrège les modèles culturels classiques sans pouvoir proposer autre chose qu'une pseudoculture de la marchandise et de la consommation. D'elle-même, elle est incapable de promouvoir un progrès humain et une nouvelle culture. Or il n'y a pas aujourd'hui de consensus sur cette nouvelle culture. Les valeurs traditionnelles sont en crise ou en reclassement. La fausse culture de la société de consommation se répand au fur et à mesure de l'extension des échanges marchands. Des contre-cultures apparaissent ici et là, mais s'enferment dans le particularisme et l'archaïsme. Une nouvelle culture ouverte à la fois à la modernité et à l'universel est encore à naître. Elle ne pourra se créer qu'en soumettant au progrès social et humain une croissance économique qui s'en trouvera radicalement transformée.

**hugues puel**

Frères
du Monde
N° 80

# Les Evêques dans la lutte des classes

L'Idéologie politique des évêques.

Pour la totalité prophétique du fait Jésus-Christ.

L'Eglise et l'Etat : des problèmes nouveaux.

La lutte de classe a-t-elle besoin du prêtre ?

Le bavardage des évêques et les chrétiens révolutionnaires.

Chimères épiscopales et illusions révisionnistes.

CHRONIQUES : Le terrain discret de la bourgeoisie - Fraude électorale dans le fief électoral de M. Debré - Quelque chose est pourri dans l'antre des pouvoirs.

POEMES - RESONANCES - Table des Matières 1970 - 1971 - 1972.

Un volume de 128 pages, franco : 8,50 F.

**FRERES DU MONDE** - 208, rue de Pessac - Bordeaux ; C.C.P. Bordeaux 2674-85

# les antinomies de la foi chrétienne et du progrès

*Pour conclure ce numéro, un chrétien nous indique pourquoi la foi au Dieu de Jésus-Christ lui permet de questionner radicalement la réalité et l'idéologie du progrès. Que nous les partagions ou non, les positions de l'auteur sont susceptibles de nous indiquer avec force les différents enjeux du débat et de nous aider à opérer nous-même notre propre choix.*

*L'idéologie du progrès n'est absolument pas conciliable avec la foi chrétienne. L'une et l'autre s'articulent sur une compréhension de l'histoire et de l'homme qui vont en sens opposé. Cependant il ne faut pas confondre l'idéologie du progrès avec le fait que l'homme renouvelle ses connaissances et invente des techniques permettant d'améliorer son existence. Il n'est pas question de récuser cet effort considérable pour un mieux-être de l'homme, mais de rappeler qu'il ne s'agit là que d'un bien relatif. Il n'est pas plus chrétien de chercher à développer toutes les potentialités de la nature et de l'homme que de ne pas s'orienter dans une telle recherche. Lorsque l'homme en arrive à se convaincre qu'il peut résoudre son histoire dans un progrès indéfini, la Révélation ne peut que dénoncer radicalement une telle situation. La foi est à l'opposé de cette idéologie religieuse du progrès. Elle ne conduit pas pour autant à l'ascétisme, mais plutôt à une sorte d'indifférence à l'égard de ce dont nous usons. Dans un monde où l'homme se trouve écartelé entre les restes de sa foi au progrès et les désillusions où ce même progrès l'a conduit, un choix précis s'impose en faveur duquel les chrétiens ne peuvent pas rester muets.*

L'idéologie du progès est apparue à peu près au moment où l'idéologie chrétienne commençait à s'effacer. Je dis bien « idéologie chrétienne » et non pas foi, c'est-à-dire cet ensemble de pensées et de croyances concernant la possibilité d'édifier une société chrétienne, de tirer une politique de l'Ecriture Sainte, d'avoir une âme « *naturaliter christiana* », d'identifier morale chrétienne et morale naturelle, de considérer la religion chrétienne comme le sommet, l'aboutissement de toute l'évolution religieuse de l'humanité, finalement de se trouver à l'intérieur du christianisme comme un poisson dans l'eau. Lorsque tout cela fut remis en question, au début du XVIII$^{e}$ siècle (après les débuts du XVII$^{e}$), se constitue une nouvelle idéologie qui se substitue exactement à la précédente et remplit le même rôle sociologique et psychologique. Il ne

pouvait pas y avoir d'idéologie du progrès tant que le christianisme régnait, puisque le seul avenir final possible était l'issue dans le Paradis, issue à la fois individuelle et collective, le seul progrès était de devenir chrétien et de connaître Jésus-Christ, la seule réalité qui comptât était spirituelle. Ceci était sans doute la déclaration officielle, mais il faut tenir compte de ce que personne ne pouvait échapper à cette appréciation : celui qui faisait « le mal » cherchait avant tout l'argent et la puissance ; qui s'engageait dans la conquête coloniale, etc., savait par ailleurs qu'il était condamné, il ne se moquait pas de cette terrible réalité. Il savait qu'il était sous le jugement et ne contestait pas l'échelle de valeurs acceptées par cette société. La croyance était réellement collective et celui qui l'enfreignait se sentait effectivement coupable. L'idéologie du progrès est venue combler le vide laissé par le repli de l'idéologie chrétienne, et elle s'accordait avec qui avait battu en brèche, mis en question, finalement détruit cette idéologie chrétienne, le primat de l'activité commerciale, le développement de la connaissance scientifique, la proclamation d'une liberté d'action et de pensée... Les deux étaient, en effet, rigoureusement inconciliables.

## I

## incompatibilité radicale entre l'idéologie du progrès et la foi chrétienne

Il faut aller plus loin, et je crois que l'on doit affirmer qu'il y a incompatibilité aussi radicale entre l'idéologie du progrès et la foi chrétienne elle-même, dans sa réalité la plus profonde et dans ses conséquences de comportement humain. L'idéologie du progrès se caractérise, en effet, par une volonté de puissance, de conquête, de réussite, de croissance : chaque potentialité du monde et de l'homme doit être développée aussi loin que possible, alors que le christianisme nous enseigne l'humilité/humiliation, la recherche du plus petit et du plus humble, le mépris d'une réussite temporelle car la seule réussite possible est justement le dégagement à l'égard du matériel, le renoncement à tout esprit de puissance. Il proclame la nécessité de vivre par la foi, dans la foi en une réalité qui n'est pas une réussite, et d'accepter qu'il n'y a pas d'autre accès à la vérité que la foi.

### 1 le triomphe du faire et l'attente du don

Alors que l'idéologie du progrès rejette la foi (sinon dans un avenir qui

logiquement sera supérieur au présent puisqu'il sera la suite de ce présent en expansion), elle ne tient compte que des réalisations. La foi ne l'intéresse pas et lui paraît une sorte de tromperie. C'est le triomphe du faire. Et de ce fait la critique courante envers les chrétiens est : qu'avez-vous fait depuis vingt siècles ? Question qui ne se posait pas au XVI[e] siècle. Evidemment, ce faire n'était pas pour les chrétiens une réalité si importante : leur question était : « En qui croyons-nous.... ? » L'opposition complète entre l'attitude de la foi et l'attitude de réalisation, se traduit par un ensemble de conséquences. Ainsi pour la foi chrétienne, l'homme est caractérisé par son insuffisance, par une tare indélébile qu'il ne pourra jamais compenser, il doit avoir recours à une instance plus haute et dernière qui lui accordera le pardon. Et, par conséquent, il n'y a pas de possibilité de faire par soi-même quoi que ce soit d'important. Finalement on attend tout du don, de l'acte de grâce. Evidemment pour l'homme de progrès, ce sont là des paroles sans signification. L'homme est pleinement auto-suffisant. Il est capable d'accomplir tout le nécessaire pour sa vie et pour la société, il n'a pas besoin d'être pardonné d'on ne sait quelle illusoire faute. Ici encore, les fautes sont historiques, elles se comptent et se mesurent, et l'on peut être assuré que du fait du développement des sciences et des techniques accompagné d'un perfectionnement moral, ce qui était manqué hier sera accompli demain. Dès lors, il n'y a aucune faute à racheter ni aucun mal premier à combler, chaque génération vit de l'acquis de la précédente et transmettra à la suivante un acquis plus grand. C'est le seul don que l'on ait à réussir. Nullement une grâce, nullement un Don absolu. Mais un héritage historique à partir duquel la seule attitude que l'on puisse adopter est celle de la conquête. Il y a devant nous un avenir à conquérir, en même temps qu'un espace immense à gagner et des ressources à utiliser... Cela se fait jour après jour. Cela n'a donc rien à voir avec l'attitude du mendiant d'esprit qui attend tout d'un Seigneur qui donne par amour.

## 2 les motivations de l'action

Dès lors, les motivations de l'action seront totalement différentes, d'un côté nous aurons essentiellement la promesse qui a été faite et dont nous sommes assurés que celui qui l'a faite est fidèle et qu'il l'accomplira. Nous marchons, nous accomplissons notre vie parce que nous sommes sous la promesse et à partir d'une grâce qui nous sont faites. De l'autre côté, on avance parce qu'il y a cet acquis concret que l'on tient et que des possibilités de croissance sont devant nous. Il s'agit d'une conquête,

d'acquérir une puissance, d'un appétit dévorant. Et finalement les objectifs sont aussi radicalement opposés que les motivations. D'un côté ce sera « l'Ultime ». Rien ne peut nous satisfaire que la dernière et totale vérité, la relation pleine avec Dieu, c'est-à-dire un absolu de l'amour, la pénétration dans un univers, le royaume de Dieu, qui sera l'accomplissement de toute la Promesse sans commune mesure avec ce que nous connaissons. De l'autre côté, c'est le « *proxime* », le progrès ne concerne pas tant une humanité absolument meilleure et absolument heureuse : l'objectif, c'est la réalisation du mieux possible dans le concret, avec les moyens actuellement à notre disposition, avec la conviction que l'accumulation, par couches sédimentaires pourrait-on dire, de ces progrès accomplis chaque jour finira bien par arriver à une sorte de perfection. Ainsi l'idéologie du progrès voit tout sous l'aspect de cette accumulation alors que la foi ne peut jamais compter sur une sorte de progression cumulative vers le Royaume de Dieu. Dans chaque vie toute l'histoire recommence, à chaque génération tout est à reprendre. Et l'homme ne peut pas compter sur son passé pour garantir son avenir. En réalité, chaque moment est nouveau, mais il n'y a jamais une progression, puisque tout est donné en un instant avec Dieu. Assurément on voit bien qu'il y a une évolution, toute l'histoire d'Israël le montre, mais cette évolution se sanctionne toujours par un échec : l'Israël du Ier siècle avant Jésus-Christ n'était pas en progrès par rapport à celui du IXe siècle. Le temps de l'Eglise instituée n'est pas supérieur au temps des apôtres : au contraire. Et finalement on ne peut enlever de la foi la perspective catastrophique des Apocalypses. L'évolution ne fait nullement progresser l'humanité ni l'homme. L'homme adulte n'est pas supérieur au petit enfant. « *Si vous ne devenez comme des petits enfants...* » Il y a donc incompatibilité radicale entre la foi chrétienne et une idéologie du progrès. Ceci est la position traditionnelle d'ailleurs : au Moyen Age, toute « nouveauté » apparaissait comme mauvaise. C'est de cette façon que l'Eglise s'est traditionnellement opposée au progrès. On le lui a infiniment reproché à partir du XIXe siècle. Mais ces reproches sont évidemment faits à partir de l'idéologie même du Progrès. C'est quand on est convaincu de l'excellence du processus engagé au XVIIIe siècle, à partir du moment où l'on met un signe positif au mot « progrès » (qui veut simplement en lui-même dire : avance, marche en avant ou processus), que l'on commence à critiquer l'Eglise pour son « conservatisme ». Mais on ne pose pas le problème théologique de l'appréciation de cette idéologie même du progrès.

## 3 une théologie contaminée

Bien entendu, lorsque tout le monde occidental a adhéré à l'idéologie du progrès, l'Eglise et les théologiens ont cherché à se dédouaner de ces accusations, à se conformer à l'esprit du siècle (le XIXe et le XXe...) et à se mettre au goût du jour. On a alors insisté sur le caractère évolutif du christianisme (par exemple la tentative de Newman sur l'évolution des dogmes, qui est démontrée comme étant une accumulation toujours positive), sur la participation du progrès humain à la construction du Royaume de Dieu, sur la validité de la création humaine, et ceci aboutit depuis 1945 à ces deux idéologies du progrès que sont, d'une part, la pensée de Teilhard de Chardin qui fait exactement coïncider l'idéologie du progrès avec la foi en Dieu (œuvre très théologique, mais très peu biblique) et, d'autre part, le courant beaucoup plus biblique, concernant la vocation démiurgique de l'homme, l'accomplissement par l'homme dans le progrès de la volonté secrète de Dieu, la mise en valeur de la création confiée à l'homme par Dieu. Courant qui peut être caractérisé par Mounier et par H. Cox, pour préciser les idées. Il me semble que l'une comme l'autre de ces tendances sont de pures et simples adhésions à l'idéologie du progrès, que l'on cherche seulement à valider, légitimer d'un point de vue chrétien. Ceci est l'apparence, la réalité est l'effort pour légitimer le christianisme devant l'idéologie du progrès et en son nom, c'est-à-dire de rendre une fois de plus le christianisme acceptable aux hommes qui ont maintenant une autre croyance. Cela au moins fait-il progresser dans la compréhension de la Révélation ? Absolument pas. En effet, on se contente de quelques vagues propositions théologiques sans grande valeur, on néglige l'analyse en profondeur des motivations du progrès, on laisse tomber la plus grande partie du texte biblique parce qu'exprimant seulement des positions culturelles de leur auteur. Si nous continuons à conserver les thèmes qui me paraissent fondamentaux dans l'Ecriture, en particulier celui de la rupture de l'homme avec Dieu, l'impossibilité pour l'homme de se sauver lui-même, l'impossibilité d'établir la justice ou de se libérer par lui-même, l'échec de toute entreprise fondée sur l'autonomie de l'homme, tout cela compensé par une théologie de la grâce, c'est-à-dire du don gratuit que Dieu fait quand il veut et qui rétablit les choses dans l'ordre, et par une théologie de l'Histoire, c'est-à-dire du fait que Dieu est entré dans notre histoire, ce qui ne la valide absolument pas en tant que telle, puisque cette entrée s'est seulement marquée par la *mort* du Fils de Dieu. Tel est le produit de la rencontre entre Dieu et notre histoire. Comment pourrions-nous alors dire que cette

Histoire est marquée du signe positif, un progrès. Si on conserve l'ensemble du texte biblique, on est obligé d'opposer à l'idéologie du progrès le *« Il n'y a rien de nouveau sous le soleil »* de l'*Ecclésiaste.*

Ce que l'homme introduit n'est jamais *décisivement* nouveau, n'est jamais une réponse enfin acquise à la question de l'homme. Il y a des changements, comme le souligne encore l'*Ecclésiaste,* mais jamais de nouveau. Seul Dieu fait du nouveau. Mais le *« Novum Dei »* n'a strictement rien à voir avec un progrès quelconque.

## II

## la révélation de dieu relativise tout progrès

Ici toutefois, il faut prendre garde. Il est, en effet, facile de confondre deux choses totalement différentes : d'un côté l'idéologie du progrès, de l'autre le fait que l'homme invente des produits, des machines, des structures, des organisations, et qu'il y a une évolution dans les techniques ou les politiques, etc. Tout ce que je viens de dire ne consiste ni à nier l'existence de cette œuvre de l'homme ni à en récuser l'importance. Il est d'une part évident que les sciences, les techniques, la politique évoluent. La théologie biblique ne nous conduit nullement à un fixisme ! Ce serait trop absurde ! Il est d'autre part certain que nous ne sommes absolument pas conviés à mépriser ces efforts. L'œuvre réelle de l'homme a un grand prix devant Dieu parce qu'elle est œuvre de *cet* homme perdu qu'il aime et qu'il est venu chercher et sauver. Dieu aime cette œuvre (même quand elle est absurde, destructrice, folle...) parce qu'il aime son inventeur et fabricateur. Il n'est pas question de condamner ce que l'homme fait, dans tous les domaines, pas plus que de condamner l'homme lui-même, puisque Dieu a voulu le sauver. De plus, il n'est pas question de récuser l'effort pour un mieux-être de l'homme.

### 1 le progrès, un bien relatif

Il est bien de vouloir mieux produire, mieux cultiver pour nourrir mieux les hommes. Il est bien de vouloir mieux soigner, ou encore de mieux comprendre les mouvements sociaux, politiques, économiques pour les rendre plus satisfaisants, il est bien de chercher à développer toutes les potentialités de la nature et de l'homme. Pourquoi l'homme ne ferait-il pas tout cela ? Mais il faut toujours se rappeler que c'est un bien relatif, c'est-à-dire que, dans son indépendance et autonomie que Dieu respecte,

l'homme a choisi de s'orientier dans ce sens. Mais ce n'est pas *plus valable* qu'un autre choix, celui du Moyen Age par exemple : ne pas chercher un mieux-être, avoir pour obsession la stabilité, l'équilibre, l'ordre fixe. Et réciproquement cette recherche n'est pas plus fondamentalement chrétienne que la nôtre. Car ce qui nous importe, ce n'est pas le fait lui-même mais notre relation au fait. Le modèle nous en est donné par l'Ecriture au sujet de l'argent. L'argent en lui-même n'est pas condamné. Il est parfaitement normal de s'en servir. Mais il est condamné lorsqu'il devient richesse. Car la richesse ce n'est pas l'accumulation de beaucoup d'argent, mais la volonté de cette accumulation — et cette volonté d'accumulation ne peut résulter que de l'amour (exclusif) que l'on porte à l'argent. Cet amour qui est dû à Dieu est donné à l'argent. Alors, le riche est condamné parce qu'il a déjà eu ce qu'il voulait à tout prix (il n'a donc rien à recevoir de Dieu, puisque cela ne l'intéressait pas) et il meurt parce qu'ayant mis tout son amour dans l'argent, il y a placé sa vie même et il disparaît avec l'argent qu'il a aimé. Reste évidemment le problème de savoir si la richesse en tant qu'accumulation d'argent (qui en soi n'est pas condamnée) peut exister sans cette volonté du riche... Dans la perspective biblique, ce n'est pas la croissance économique ou démographique, etc. qui sont mises en question, mais bien l'idéologie qui s'élabore à leur sujet, autrement dit, justement, l'idéologie du progrès. Et donc le fait que l'homme a donné un signe positif à cette évolution et qu'il est convaincu de pouvoir enfin résoudre son histoire dans le progrès indéfini. C'est cela qui ne peut à aucun titre être accepté. Mais il faut alors distinguer ici deux éléments. En premier lieu le fait de la création d'une idéologie et de sa signification. Ensuite les conséquences de la dénonciation.

## 2 l'idéologie religieuse du progrès

Pourquoi donc faudrait-il condamner à partir de la foi cette idéologie du progrès ? Eh bien parce qu'elle est essentiellement religieuse. Comme G. Sorel l'a admirablement montré (*Les Illusions du progrès*), nous sommes vraiment en présence d'une entreprise religieuse. L'homme croit au progrès. Ce n'est en rien une attitude raisonnable, ni critique, ni relativisante. Il a mis sa foi, toute sa foi, dans l'évolution de la Science et de la Technique. Le Savant est devenu une sorte de prêtre. Il croit que grâce au progrès tous les problèmes et les difficultés de l'homme seront résolus. Il croit que l'homme a en même temps progressé sur tous les plans, et qu'il devient du même coup, plus puissant plus heureux, et plus

intelligent, meilleur, plus véridique ; accroître la science c'est augmenter le bien. Mais ceci est véritablement un article de foi, strictement rien ne vient le démontrer ou le prouver. — De même, l'homme de progrès transpose son amour des autres dans le progrès. Il récuse la « charité » ou le « paternalisme », il est convaincu que toutes les misères des hommes seront résolues grâce au progrès. Il sera enfin possible de nourrir tous les hommes, de les vêtir, de les soigner, de les éduquer, de les alphabétiser... et cela globalement grâce au progrès, en sortant de la relation ambiguë d'aide personnelle et d'amour individualisé. L'idéologie du progrès s'associe à un amour de l'humanité dans son ensemble. Et finalement cette idéologie a absorbé toute l'espérance. Quel est l'avenir possible de l'homme ? C'est davantage de science et de technique qui permettront assurément la victoire sur tout ce qui actuellement écrase l'homme. Tous les problèmes seront résolus demain grâce au Progrès. Le cancer sera vaincu, les crises économiques éliminées, la justice sociale établie, la paix sera enfin sur la terre... L'espérance de l'homme est tout entière dans le progrès. Par l'idéologie, celui-ci a donc réellement changé de nature : comme l'argent quand il se transforme en richesse. Il n'est plus le fait qu'une invention scientifique succède à une autre, ni qu'après la période de décollage, il y a une croissance économique... Il est devenu une sorte de Dieu en qui l'homme met toute sa foi, son amour, son espérance.

## 3 un seul seigneur, jésus-christ

En face de cette idolâtrie du progrès, nous sommes obligés de proclamer une fois de plus l'exclusivité du « *Kyrios Christos* ». Il y a un choix à effectuer, le même qu'entre Dieu et Mamon. Il en est tellement ainsi que cette nouvelle religion met en question les anciennes : nous avons déjà noté que la conception traditionnelle du christianisme était récusée à partir de là, mais il en est de même pour l'Islam et le Boudhisme : or c'est à partir d'une prise de parti religieuse que les autres religions sont récusées (l'athéisme peut exister mais on n'a jamais une a-religion absolue !). Mamon n'est pas *l'argent* mais le *Dieu* de l'argent. Et c'est un choix de qui nous voulons servir, qui nous voulons aimer. En qui mettons-nous notre espérance... en Jésus-Christ ou dans le Progrès ? C'est rigoureusement ainsi que se pose le problème. Nous devons récuser radicalement toute idéologie du progrès si nous croyons que c'est le Dieu de Jésus-Christ qui est le Seigneur de l'Histoire, si nous croyons que Jésus-Christ est non pas le *point* omega, mais l'alpha *et* l'omega, si nous croyons que rien de ce qui est décisif et dernier n'est accompli par

l'homme, que tout ce qui est décisif et dernier a été accompli par Jésus-Christ sur la Croix et que par conséquent il peut y avoir beaucoup de changements, beaucoup d'améliorations, beaucoup de bonnes choses qui se font dans notre temps, mais que cela n'est en rien un progrès décisif de l'humanité. L'homme a toujours autant besoin d'être pardonné, peut encore moins que jamais se passer du « point externe » qu'est le Tout Autre pour comprendre sa vie. En face de la prétention de l'homme à s'affirmer lui, et lui seul, maître de son temps, des choses et de l'histoire, nous devons affirmer l'exclusivité de la Toute Puissance du Seigneur, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob qui réduit à rien tout le progrès humain. Je dis bien ici, le progrès lui-même et non plus seulement l'idéologie du progrès : c'est qu'à partir du moment où l'homme édifie une religion (et voue son amour !) sur une réalité quelconque, c'est cette réalité qui se trouve à la fois transformée pour l'homme et vouée à la destruction par Dieu. L'argent n'est pas mauvais, mais à partir du moment où l'homme adore le Dieu de l'argent, et voue son amour à l'argent pour en faire la richesse, alors il y a ricochet de la condamnation de Mamon à la destruction du moyen matériel. Cet argent lui-même est, dès lors, voué à la destruction, à la disparition, à la mort. Devant Dieu, il n'y a aucune condamnation des œuvres de la science et de la technique, mais à partir du moment où l'homme les adore en élaborant son idéologie du progrès, elles sont alors et de ce fait vouées elles aussi à la destruction qui n'est pas seulement la finitude ou l'usure historique. En d'autres termes, nous sommes encore en présence du débat traditionnel sur l'Etre et l'Avoir. Mais il n'est plus ici posé comme d'habitude : il ne s'agit plus en effet de l'opposition entre les deux, mais d'une modification de *l'Etre par l'Avoir*. Le fait même de l'avoir n'est pas condamné, mais ce qui n'est pas acceptable c'est que l'être de l'homme (son cœur, son amour) soit changé par cet avoir, et qui plus est, qu'il élabore une idéologie pour justifier cette situation-là.

## III

## l'espérance chrétienne et les désillusions du progrès

Si nous adoptons cette attitude rigoureuse de dénonciation du progrès, quelle conséquence cela peut-il avoir ? Cela va-t-il nous conduire à un ascétisme ? Absolument pas. Nous avons déjà dit que les choses elles-mêmes étaient innocentes ; dès lors les produits concrets de la technique ou de la science peuvent être utilisés tels quels en tant qu'objets purs,

c'est-à-dire sans leur attacher d'importance majeure ni positive ni négative, à condition d'être convaincus que rien, ni le destin de l'homme, ni son bonheur, ni la vérité, ni le bien, ni la justice, etc. ne sont liés à ces produits, à condition d'admettre que cela n'a justement aucune importance d'électrifier ou de ne pas électrifier, que c'est une simple question d'opportunité matérielle, — on peut utiliser l'électricité —. Mais encore faut-il être certain que l'on pourrait s'en passer avec autant de facilité, que l'on n'en devient pas esclave, que rien dans toutes ces valeurs ne vaut la misère et la mort d'un seul homme... Ainsi se trouve détruite à la base l'idée même d'un progrès ou d'une supériorité de nos temps sur les temps anciens (ce qui revient au même que la supériorité de la société occidentale sur les autres...). Donc détruire l'idéologie du progrès parce qu'elle est religion n'entraîne aucun ascétisme, mais une relativisation de tout ce qui constitue le progrès, et une sorte d'indifférence. On peut user de tout cela, mais cela reviendrait au même de ne pas en user. Il n'y a aucune valeur à attacher à l'un ou l'autre de ces faits. Il n'y a donc aucun progrès réel (sans nier le moins du monde la croissance, etc.). Mais encore, cette attitude pourra paraître bien négative, or je prétends que c'est un immense service que nous sommes appelés à rendre aux hommes de notre temps. Nous avons non pas à nier la réalité et un certain nombre d'améliorations mais à détruire l'illusion du progrès, or c'est cela qui rend dans notre monde un homme totalement égaré, et bientôt désespéré. C'est l'idéologie du progrès qui provoque la véritable crise de la société moderne.

## 1 l'homme écartelé

L'homme a joué toute sa vie, tout son avenir sur le progrès, positif et indéfini. Or, voici qu'il découvre brusquement que rien n'est uniquement positif, que chaque pas en avant entraîne risques et accidents, que le bonheur absolu n'est pas garanti, que les grandes valeurs affirmées comme donnant un sens à l'histoire (liberté ou justice) ne sont jamais réalisées, que les systèmes socio-politiques fondés sur l'idée de progrès (démocratie et socialisme) aboutissent à des hypocrisies ou à des illusions. Autrement dit, l'homme moderne découvre expérimentalement que le progrès n'existe pas en soi, il vit ce que R. Aron a appelé les « *désillusions du Progrès* ». Or, comme il avait placé là toute sa foi, toute son espérance, il traverse une crise qui est proprement de type religieux. C'est la mystique et l'utopie de notre temps qui s'effondrent. D'où l'affolement, le désespoir et le masochisme que nous constatons. Mais en même temps si, par expérience, l'homme moderne constate, point

par point, coup par coup, que ce qu'il espérait ne se réalise pas, il ne fait pas le chemin qui le mènerait de ce constat d'échecs localisés (produisant une crise de confiance dans la civilisation occidentale) à la mise en question de l'idéologie du progrès, en elle-même. On continue à promettre et proclamer le Progrès, on continue à jouer le jeu de la confiance au Progrès (et ce n'est pas seulement une façon de parler politique), on continue à vivre l'idéologie du progrès : l'homme moderne se trouve donc écartelé entre sa foi au progrès qui reste et ses désillusions concernant tout ce qui aurait dû exprimer concrètement ce progrès. C'est un autre aspect de la personnalité névrotique de notre temps.

## 2 l'espérance critique de la foi

Dans cette situation concrète, la foi en Jésus-Christ doit nous amener à l'espérance critique, c'est-à-dire une récusation radicale de la foi au progrès, la dénonciation du caractère totalement mensonger du progrès en soi, l'affirmation qu'il y a une distance absolue entre le Royaume de Dieu et toutes les organisations sociales et politiques (donc cela entraîne le contraire des théologies de l'homme adulte et de l'accomplissement par l'homme de son propre destin, le contraire donc de H. Cox et de Soubise par exemple dans *Dieu n'est pas Dieu.*) Mais de ce fait même, il s'agit de consoler et de fortifier l'homme : puisque l'on ne peut pas espérer du progrès une réponse dernière, il n'y a pas lieu de s'affoler et de se désespérer quand on constate les échecs actuels ! Il faut au contraire mettre en valeur et valider les petites améliorations acquises que l'on ne peut apprécier positivement que si l'on n'avait pas d'illusions à leur sujet, et si l'on n'espérait pas passer de tel « progrès » au Progrès absolu. Il me semble actuellement que la destruction de l'idéologie du Progrès à partir de la Révélation entraîne une *relativisation* du progrès, qui permet à la fois de vivre avec joie, avec satisfaction, avec reconnaissance, et de ne pas se désespérer parce que le dernier mot sur la condition humaine n'est pas dit. Tel est le service que nous avons à rendre à l'homme moderne.

Mais il reste une dernière question : si nous arrivons à détruire l'idéologie du progrès, est-ce que l'homme va continuer à travailler avec vigueur et enthousiasme pour recueillir des fruits certains mais relatifs. Il est évident que le monde occidental ne s'est jeté dans cette immense aventure de la Science, de la Technique, de la Conquête du Monde, de la transformation de la vie, que parce qu'il y avait une foi dans un absolu. L'homme

pourra-t-il continuer son aventure sans cette foi ? Mais actuellement l'effondrement de cette croyance au progrès le conduit au suicide. Nous sommes réellement devant deux possibilités : revenir à une « Sagesse », une « *encrateia* » (modération, tempérance), continuant à travailler modérément à un certain progrès, et plaçant la foi là où elle doit être, c'est-à-dire au Dieu qui seul est dernier, ou bien vouloir continuer « l'*hybris* » du progrès, vivre encore dans cette idéologie du progrès, dont la seule issue est le suicide, individuel ou collectif. Tel est le choix et il n'y en a pas d'autre — et peut-être les chrétiens ont-il ici quelque chose à dire !

**jacques ellul**

# courrier sur l'avortement

*Un certain nombre de lecteurs ont bien voulu nous faire part de leurs réactions au sujet du numéro* 109 *de* Lumière et Vie *sur l'avortement. Les uns expriment leur désaccord complet sur l'orientation générale des articles, d'autres nous font part de leur approbation et de leurs encouragements, d'autres enfin, sans nier la nécessité de poser la question, nous indiquent diverses objections qui subsistent à leurs yeux. Nous publions ici les plus significatives de ces réponses, dans quelque sens qu'elles aillent.*

*Nos lecteurs comprendront aisément qu'il nous est impossible de revenir sur le fond du débat en reprenant les diverses questions posées dans ce courrier : ce n'est pas en quelques pages succinctes qu'il pourrait en être traité une seconde fois de façon sérieuse. Nous publions donc ces lettres à simple titre d'information. Depuis la parution du numéro* 109 *des événements nouveaux, tant en France qu'à l'étranger, ont d'ailleurs suffisamment remué l'opinion pour que chacun sache que le débat se poursuit désormais un peu partout. Nous y avons joué un rôle, diversement apprécié des uns et des autres, comme cela était prévisible. Il importe, à présent, de ne pas en rester à une étape donnée de la recherche, car cette recherche doit continuer au fur et à mesure des développements nouveaux qui la relancent chaque jour un peu partout.*

## une véritable parole d'église

« Je me trouve bien ridicule de vous écrire. Le cahier de **Lumière et Vie** sur l'avortement offre aux lecteurs de donner leur avis, mais je ne peux guère me réclamer de cette offre, n'ayant rien de tellement valable à dire — ni d'autre titre que celui de Mme Toulemonde... (...) Mais j'ai quand même envie d'écrire pour vous dire merci.

(...) Ce cahier me fait l'effet d'être **réellement** parole d'Eglise. « Eglise de Jésus-Christ, signe de Dieu » comme on dit. J'avoue que je ne crois pas (pour l'instant : je ne sais pas ce que j'en penserai à des étapes ultérieures de ma vie) à l'infaillibilité de l'Eglise. Mais il me semble reconnaître le vrai visage de l'Eglise, le « signe de Dieu », à ceci justement : cette attention à la réalité de l'humain ; cet effort humble et patient pour comprendre, pour connaître ; ce souci et, en quelque sorte, ce « partage » ou cette participation aux douleurs et aux drames — comme « du dedans »... Ici, il ne s'agit pas de ce prétendu « concret » dont on fait tant étalage, ce mot qui revient comme un tic exaspérant dans les multiples « discours d'Eglise »... et qui ne se soucie jamais du « concret » des êtres humains.

Alors que, généralement, la « doctrine » quand on s'y réfère, apparaît comme « loi ». Je suppose que c'est ce que Michel Gillet nomme le « carcan philosophico-théologique ». (« Heureux ceux qui savent s'exprimer ! »). Pour nous qui n'avons pas de langage approprié, c'est la « loi ». Abstraite, s'adressant à des êtres abstraits. Il me semble que dans ce domaine, justement, de la transmission de la vie, de la procréation, c'est encore plus saisissant ; **Humanæ vitæ** paraît être un modèle du genre. C'est cela qui m'avait le plus révoltée en la lisant : moins l'interdiction que l'indifférence. Quelque chose comme l'homme fait pour le sabbat et non pas le sabbat fait

pour l'homme. Et aussi ce qui me paraissait une énorme arrogance dans l'ignorance — et que je ne pouvais attribuer, elle aussi, qu'à l'indifférence. En combien d'autres domaines, vitaux, tragiques, a-t-on vu cela ! Comment se peut-il qu'on soit indifférent à « ce qu'est » l'homme et à sa condition, quand on se réclame de Dieu fait homme et qu'on parle en son nom ?

(...) cette réflexion sur l'avortement — réflexion courageuse, même aujourd'hui — est profondément bienfaisante : elle montre le vrai visage de l'Eglise du Christ — ni parfaite ni infaillible mais attentive aux hommes, à leurs besoins, à leurs douleurs, à leur tragique condition... Pas cette société « humano-divine » qui, à force d'être si souvent inhumaine (« Celui qui n'aime pas est un homicide » — oh ! oui !) ferait douter de Dieu. Comme on voudrait que ce cahier soit répandu et connu ! des croyants et des incroyants. Ceci, oui, a quelque chose à voir avec la bonne nouvelle.

(...) Si j'ai été sensibilisée à cette question, ce n'est pas parce qu'on en parle beaucoup aujourd'hui, mais pour avoir connu des femmes qui ont vécu ce drame — et certaines l'ont vécu doublement : telle chrétienne « lapidée » dans ce qui était restée, après bien des années, une plaie vive et une angoisse, par tel « z'engagé » chargé d'« enseigner » les autres : je me souviendrai longtemps de ce médecin, « locomotive » dans notre Eglise locale, qui s'appuyait sur sa « science » médicale et sa réputation de super-chrétien pour crier à l'assassinat... et du mal qu'il a fait. Allez donc réparer le mal fait à des humbles, encore plus « dépendants » de ceux qui censés « savoir » — par de tels gens sans pitié, sans « intelligence »...

(...) On est si affolé quand, avec le temps, on est forcé de découvrir la part de vérité de la vieille accusation : « religion, aliénation de l'homme » — et comme c'est terriblement vrai que ceux qui sont aliénés sont aliénants pour les autres. C'est alors un si immense bienfait quand on peut se dire (trop rarement hélas) : Eglise de Jésus-Christ, libération de l'homme... »

**y. milliasseau**
18 décembre 1972

## la vérité non étouffée

« Etant donné les polémiques qu'un numéro aussi vigoureux ne manquera pas de soulever, et suivant la demande formulée à la fin de votre préface, je me permets de vous adresser mes remerciements les plus chaleureux pour l'ensemble du numéro. La presse de ces jours-ci ne nous a donné aucun exemple d'une attitude à la fois aussi rigoureuse et aussi proche de ce que les vivants ont de plus vivant. En tant que psychanalyste, tout ce qui est dit d'un point de vue « psychologique » me paraît très centré, très juste de ton.

Il y a finalement à travers ces pages un souffle — probablement celui d'une vérité, de la vérité non étouffée. Merci infiniment. »

**docteur dominique stein**
25 décembre 1972

## une grande reconnaissance, mais aussi des questions

« Je viens de lire le numéro que **Lumière et Vie** a consacré à l'avortement avec une grande reconnaissance. Enfin, une réflexion, librement et fidèlement théologique, sur l'une des questions brûlantes, à propos desquelles nos contemporains risquent de se persuader

que l'Evangile serait le légalisme de la vie, la Bible un carcan anachronique et l'Eglise une institution myope et paralysée. J'ai aimé en totalité l'article de Bernard Quelquejeu et, dans l'article de Jacques-Marie Pohier, le rappel décisif que l'homme est à l'image d'un Dieu qui aime librement, non d'un Dieu confondu avec l'anonymat d'un processus. Pohier combat avec force les confusions trop souvent faites entre providence et hasard, entre passion du Christ et canonisation du malheur. Il montre aussi bien chez Saint-Thomas (et je pense chez tout grand théologien) la lecture qu'il convient de faire des « circonstances », si l'on veut pouvoir entendre avec justesse et actualiser bénéfiquement la Parole de Dieu. Même quand je vais ne pas être d'accord avec eux, j'ai beaucoup appris de la complexité des questions, dévoilée par les psychiatres. Votre numéro est ambitieux, courageux, soyez-en remerciés.

Vous me permettrez de dire aussi mes questions, par moments mes refus. Le débat est encore passionnel. Salutairement, car l'indignation débusque l'abstraction précautionneuse de ses retraits. Mais je ne suis pas sûr que la passion rende chaque argumentation convaincante.

**1) Le caractère humain ou pas encore humain du foetus**

Michel Debout écrit : « Il est scientifiquement clair que l'on ne peut pas assimiler un foetus à un être humain » (p. 33). Pohier argumente longuement sur la précarité des critères biologiques et spirituels de l'être humain déjà ou pas déjà là (p. 77-82), laissant ainsi à charge à l'autonomie des sciences profanes, que sont biologie et sociologie, de déterminer si sont déjà présents les caractères humains de l'être auquel pourrait, alors et ensuite, s'appliquer le concept théologique d'image de Dieu. Je m'excuse mais ces passages me rappellent la fâcheuse scolastique d'autrefois sur âme et corps, forme et matière, il est vrai dans le langage moderne du potentiel cérébral et de l'aptitude relationnelle. Cela me paraît aristotélicien, mais non biblique. Je ne vois aucun avantage à vouloir cacher et se cacher qu'un avortement est l'interruption du processus de devenir d'un être proprement humain. S'il n'en était pas ainsi, s'il ne s'agisait que de la suppression d'une excroissance du corps féminin, je ne vois pas pourquoi nous débattrions tant de ce qui serait sans objet, pourquoi nous n'appellerions pas une telle intervention, une rectification chirurgicale, sans plus. Dans la mesure où je suis en faveur de l'avortement, accompli en légitime conscience humaine et chrétienne dans de nombreuses situations, où la vie ne s'accompagne pas de la viabilité, je suis gêné par toute tentative pour affaiblir ce qui, me semble-t-il, en vérité se passe.

**2) Liberté sexuelle et moralisation par la peur de l'enfant**

Hélène Bonnet et Michel Debout entrevoient, derrière le refus et la liberté de l'avortement, l'interdiction de « la liberté de la femme vis-à-vis de la fonction de reproduction » (p. 38), « la répression de la liberté sexuelle en faisant de la grossesse le risque maintenu de toute sexualité librement consentie » (p. 23). Certes Pohier a raison de rappeler que l'enfant, s'il est merveille et promesse pour ceux qui le prônent, ne peut pas être, en même temps et dans les mêmes bouches, gendarme et angoisse pour ceux que l'on menace. Mais le thème même de la liberté sexuelle me paraît un faux thème sur lequel notre époque bavarde abusivement. La sexualité est lien, liberté d'un lien, mais non pas liberté de tout lien, à commencer avec le partenaire, à continuer avec l'enfant. S'il fallait entendre que la moitié de votre numéro, écrit par les femmes et les docteurs, lutterait en faveur d'une liberté sexuelle non relationnelle, alors que la seconde moitié, écrite par des théologiens prêtres, prêcherait en faveur de la relation, si possibe durable et responsable, avouez que nous serions mal lotis ! J'exagère bien sûr. Mais j'ai senti une disparité.

**3) Contraception ou avortement**

Ici aussi, je trébuche. Quelquejeu préfère philosophiquement (et pas seulement techniquement) la contraception, en laquelle s'atteste la liberté de non-procréer, tandis que

dans l'avortement s'éprouve le regret d'avoir procréé. Mais psychanalytiquement Michel Debout pense qu'« au contraire de la contraception, l'avortement respecte le désir » (p. 30). Il me semble aller jusqu'à accepter l'affreuse alternative proposée par les psychologues à la femme : mère, sinon putain. Vous savez que nous sommes dans un pays où l'avortement clandestin est courant, où la contraception est restreinte et décriée, où l'avortement libre est hautement réclamé. J'ai peur que votre numéro n'apporte ici des arguments à ceux qui, à voix basse et haute, ne croient qu'à l'avortement clandestin ou légal. Je ne mets pas une barrière absolue entre contraception et avortement, car il est clair que l'une comme l'autre rentrent dans les moyens d'éviter la conception ou sa poursuite. Ce serait donc faux moralisme de faire passer le mur de la respectabilité entre les deux. Mais je regretterais que les psychanalystes aient l'air de préférer l'avortement, au nom du désir, quand les théologiens, plus justement à mon avis, privilégient la contraception au nom de la liberté.

**4) La morale « catholique » peut-elle être à part des autres morales ?**

L'ensemble de la réflexion de Bernard Boyer me gêne. Elle me semble vider la législation de toute visée morale, pour la réduire à un code d'équilibre entre les diverses forces sociales. L'exigence morale serait-elle alors réservée à ceux qui ont une référence catholique ? Certes, je comprends son très louable effort pour ne pas imposer cléricalement à une société pluraliste le magistère d'un groupe particulier, fort important. Mais je demeure convaincu que ce qui est vraiment chrétien est aussi bon pour tout homme. Si la loi autorise donc une conduite nouvelle, et si cette loi n'est pas qu'un pis aller pragmatique, c'est des autorisations mêmes de cette loi que va refluer forcément vers la conscience et le magistère de l'église une interrogation précise : ne serait-ce pas l'église qui a à changer, au lieu de concéder à la société pluraliste une permissibilité, toujours plus ou moins culpabilisante pour ceux qui s'autorisant de la société, continueraient de se sentir jugés par l'église, qu'ils soient d'ailleurs catholiques ou non ?

**5) Les discontinuités de la tradition**

Pohier montre fort bien que les pratiques ont changé. L'usure fut interdite. Puis on a admis la large pratique du prêt à intérêt (p. 106). Mais (est-ce que je me trompe ?) le magistère a-t-il jamais officiellement proclamé la légitimité théologique de l'intérêt ? Y a-t-il eu affirmation dogmatique de la légitimité de la discontinuité, quand, les circonstances étant devenues autres, nous comprenons autrement ce que veut dire aujourd'hui le même Evangile ? Sauf erreur l'argument qu'**Humanae vitae** ne saurait si rapidement déjuger **Casti connubii**, a beaucoup joué dans la rédaction de la fameuse encyclique. Je souhaite, au contraire, que l'église catholique ne se sente pas astreinte à confondre sa fidélité envers l'évangile avec la continuité, plus ou moins infaillible de ses déclarations antécédentes. Mais je suis protestant et de tels souhaits ne me coûtent sans doute pas assez ! Aussi voudrais-je conclure sur une reconnaissance aussi attentive que profonde. »

**pasteur andré dumas**
18 novembre 1972

## désaccord sur la nature du « fruit de la conception »

« (...) Il faut en toute rigueur se poser le problème de la nature du «fruit de la conception». B. Quelquejeu traite « d'indispensable » cette réflexion. Voyons comment elle se présente chez lui.

Il critique la « **mentalité objectiviste, qui... considère le fruit de la conception comme un en-soi... séparé de la relation que soutiennent avec lui... les parents** ». Je crois cette critique injuste ; la position classique, en con-

sidérant le « fruit de la conception » comme un être humain déjà, le pose au contraire comme un **sujet**, effectivement en relation avec ses parents et la communauté humaine tout entière ; c'est parce qu'il n'est pas pur objet — ou fait biologique — que le fruit de la conception a un droit inaliénable, qui prévaut contre tous les vouloirs, même légitimes et libres, de non-procréation. La mentalité objectiviste ne serait-elle pas celle des géniteurs qui voudraient traiter leur fruit comme un pur objet, entièrement dépendant de leur vouloir... encore qu'on puisse tout aussi bien les dire subjectivistes, dans le sens d'une attention trop exclusive donnée à leur propre être ?

(...) Dire que « **le devenir du fruit de la conception... est l'acte d'un vouloir procréateur** » n'est valable que si l'on ne donne pas à cette phrase une densité ontologique, contrairement à ce qu'affirme l'auteur (p. 67). Ce serait trop accorder au vouloir, ou aux vouloirs des géniteurs, que de leur donner une telle puissance d'humanité. Je pense que, **positis ponendis,** on pourrait prendre le problème de la reconnaissance d'autrui en général pour éclairer le débat. Je ne crée pas homme celui que je rencontre, je le reconnais ; je fais valoir mes droits, mais je tiens compte des siens, etc.

On pourrait encore formuler d'une façon négative : un vouloir de non procréation, parfaitement motivé et rationnel, ne rend pas inhumain le fruit indésiré de la conception. (...) Je n'ai pas l'intention de traiter dans son ensemble cette question de la nature du « fruit de la conception », mais seulement de présenter quelques réflexions sur la manière même de se poser le problème.

J'éliminerai d'abord, non pas comme « non valables ou fausses », mais comme hors de ma préoccupation, qui est de raisonner en termes accessibles au plus grand nombre, les recours que l'on fait, pour « prouver » l'humanité du fruit de la conception dès son origine, à une « infusion de l'âme », à cause des implications religieuses ou métaphysiques (une métaphysique « culturellement dépassée ? »).

D'ailleurs, une autre raison, la plus importante à mon sens, de refuser ce schème, est qu'il recourt à la notion de temps... je m'expliquerai ci-dessous.

Pour la même raison, je refuserai aussi les arguments d'ordre médical, biologique, génétique, montrant, de façon parfaitement exacte et intéressante d'ailleurs, l'humanisation très rapide de l'embryon et du fœtus, circulation sanguine, système nerveux, formes humaines, etc. ou encore — plus fondamental à mon sens — le fait que toute l'information génétique est présente et agissante dès l'instant de la fécondation... Tout cela est très vrai, mais insuffisant.

Je pense en effet que le recours au temps est un piège. Ce qu'il faut voir, c'est, d'une façon beaucoup plus générale, **l'HOMME** ; si l'on admet, et là on se trouve quand même en présence d'un très large consensus, la spécificité et la **transcendance** de **l'HOMME** par rapport à tout son environnement, on doit reconnaître (cf. Déclaration universelle des Droits de l'Homme), le devoir grave de le respecter **comme tel** ; et cela se traduit, pour le problème qui nous occupe, par le respect de sa vie, quelle que soit l'étape où elle est parvenue. Je dois respecter sa vie lorsqu'il est « en voie de développement » dans le sein de sa mère, aussi bien à l'étape « œuf fécondé » qu'à l'étape embryon ou fœtus ; je dois la respecter pendant l'enfance, autre étape, pendant l'âge adulte, autre étape, pendant la vieillesse, dernière étape ; car, **à toutes ces étapes, il est homme**, bien que son apparence, ses moyens d'expression, ses responsabilités sociales, soient différentes. Cette façon de poser le problème me paraît seule valable au plan philosophique. De l'instant de la fécondation (ou conception), à la mort, on est homme, tout simplement. Le mouvement (mobilité du fœtus), la « conscience », la parole, le raisonnement logique, la relative « auto-suffisance » du jeune qui quitte le foyer parental pour mener sa propre

vie, les manifestations de la vieillesse, etc., tout cela n'est que l'expression de cette humanité « radicale », et les discussions pour savoir si l'on est homme dès la fécondation, ou au moment où la mère sent remuer l'enfant, ou à la naissance, ou après complet développement du cerveau, me paraissent sans grand intérêt, parce que faisant appel à des critères d'humanité mal choisis : l'humanité est d'un autre ordre.

(...) Je ne m'attarderai guère à me poser des questions sur les produits de fécondation spontanément avortés, même pas pour célébrer un office à leur mémoire comme au Japon ! Mais c'est tout autre chose de nier l'humanité des fruits de conception que l'on décide de faire disparaître. Ne vaut-il pas mieux adopter la position du Professeur Milliez qui parlant de meurtre, complète en déclarant que dans certains cas c'est un moindre mal. Le problème, s'il n'est pas résolu, est du moins clarifié, et il revient à se poser la question : « existe-t-il des cas, et lesquels, où l'on peut tuer un être humain en développement, et qui n'a commis aucun mal ? » Mais c'est une autre question... »

**rené bel**
30 décembre 1972

---

## une impression pénible, une solution grave

« A la fin de l'article introductoire à votre cahier intitulé « L'avortement », on demande qu'on vous communique les réactions que ce cahier a suscitées chez ses lecteurs. Je me permets de vous exprimer les miennes en toute loyauté et franchise. Je ne suis pas théologien à part entière : j'ai cependant enseigné la morale sexuelle aux diacres, en fin de carrière sulpicienne (1942-1945), et comme évêque en charge j'ai eu, hélas ! à donner parfois des permissions de relever de la censure encourue de pauvres filles qui s'étaient laissées entraîner à l'avortement, dans des conditions qu'évoque un peu votre premier article. Je ne suis donc pas totalement étranger au problème grave que vous avez voulu traiter. Par ailleurs je reste évêque et je garde ma conscience d'évêque.

Je ne veux évidemment pas entamer avec vous une discussion à fond sur ce grave et douloureux problème de l'avortement ; cela demanderait un cahier de la même étendue que le vôtre. Mais je voudrais vous donner mon impression d'ensemble, et aussi y ajouter des remarques complémentaires.

Mon impression d'ensemble est pénible, car j'étais accoutumé à trouver dans votre revue des choses très acceptables, souvent très utiles pour la pensée chrétienne. Je m'attendais à trouver une étude ouverte mais ferme sur un problème urgent, préoccupant, étude qui placerait la question dans tout le contexte humain et chrétien qui le conditionne. Or je n'ai trouvé dans votre publication (c'est mon impression d'ensemble) qu'un plaidoyer pour la licéité de l'avortement, sa légitimation, même si les alentours de votre texte comportent certaines réserves. Cela me semble plus qu'une position osée : c'est une solution grave.

Tout d'abord parce que vous allez contre l'enseignement unanime et constant **(« Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus »)** de la tradition de l'Eglise, de la Didachè au Concile du Vatican II. La position de l'Eglise est, sur ce fait, nette, claire et légitime. Il s'agit non pas de chose contingente comme le jeûne, le pouvoir temporel des papes..., mais d'un point capital de la morale humaine et chrétienne. Sans entrer dans des détails biologiques, qui ne relèvent pas d'elle, l'Eglise a toujours cru, et elle enseigne encore, que le petit être qui résulte de l'union des ses parents, dès qu'il s'est enraciné dans le sein de sa mère, où il est destiné à grandir, a déjà une destinée humaine, une

vocation de « fils ou de fille de Dieu » ; il est appelé normalement à la vie et à la vie éternelle. Nous n'avons pas le droit de le supprimer et de lui ravir la perspective de partager la vie même de Dieu. Notre devoir est de l'aider à réaliser sa vocation, malgré les difficultés qu'il pourra rencontrer.

(...) Le premier article que vous donnez nous met en face de cas malheureux, comme nous en avons tous rencontrés. Il ne s'agit pas de lapider de pauvres filles ou de pauvres femmes qui, dans un embarras souvent inextricable, ont recouru à la solution de facilité. Ce sont des êtres à accueillir avec pitié, charité, comme le Seigneur Jésus a accueilli la pécheresse dont parle Luc ou comme il n'a pas condamné la femme adultère. Cela ne veut pas dire qu'il faille accepter, comme solution normale ce qui est et reste une faute. Jésus a renvoyé l'adultère en lui disant : **« Va, désormais ne pèche plus ».**

L'article intitulé « Légalité et moralité en face de l'avortement » peut se défendre. Juridiquement, je crois, on pourrait admettre une loi tolérant ou autorisant l'avortement en certains cas inévitables dans l'état actuel de la société, et cela pour éviter quelque chose de pire. La moralité de l'avortement n'est pas pour autant acceptée : la question reste entière.

Vous savez aussi bien que moi que notre législation actuelle, comme aussi notre organisation sociale actuelle, même si elles sont imparfaites, rendent sans excuse bien des cas d'avortement. Vous connaissez les facilités accordées pour des accouchements en toute discrétion, pour pourvoir à l'éducation d'enfants que la mère ne veut ou ne peut pas garder (maisons d'éducation, facilité d'adoption...). C'est en ce sens que j'aurais voulu voir s'orienter votre cahier.

(...) Le problème de l'avortement relève de la crise morale actuelle. Il y a énormément à faire pour relever la moralité de notre temps. Il s'agit de sortir de l'hédonisme érigé en idéal et en seule ligne de conduite. Il y a à réhabiliter en termes accessibles à notre temps, et en tenant compte de ses orientations légitimes, les notions de vraie liberté **(1 Cor., 3, 22-23)**, de chasteté, de respect de soi et des autres en matière sexuelle. Il y a la notion de famille à remettre en honneur. Il y a à restaurer les notions d'effort, de sacrifice, de fidélité et bien d'autres, sans compter la reconnaissance de l'Eglise et de son rôle. Comme l'a écrit le Père de Lubac, « l'Eglise maintient parmi nous ces choses si menacées : le respect de la vie et de la mort, le sens de la fidélité dans l'amour, le caractère sacré de la société familiale... » **(Les églises particulières dans l'Eglise universelle**, p. 221). Quelles belles perspectives pour les recherches des théologiens, surtout en face de la jeunesse, et même en face des futurs prêtres ou religieux dont ils portent la responsabilité intellectuelle et morale !

Voilà très simplement, très loyalement et très fraternellement l'ensemble de mes réflexions. Elles émanent de la conscience d'un vieil évêque qui a passé soixante ans de son sacerdoce au service de l'Eglise, et qui souffre de la confusion des idées dans laquelle on place chrétiens et prêtres, au lieu de rasséréner l'atmosphère spirituelle et intellectuelle dans laquelle nous avons le droit de vivre et de penser. Je vous confie tout cela cordialement. »

**jean-julien weber**

**ancien archevêque-évêque de strasbourg**

30 novembre 1972

# comptes rendus

## théologie

Christian DUQUOC, **Christologie,** essai dogmatique, T. II : **Le Messie,** Paris, Ed. du Cerf, 1972, 354 p.

Le deuxième tome de la Christologie de Ch. D. était attendu, mais cette attente n'aura pas été vaine puisque c'est une œuvre de grande valeur qui nous est maintenant proposée. L'ordre suivi, qui va de la passion à la résurrection, indique déjà l'option théologique fondamentale qui anime cette œuvre : il est nécessaire de comprendre la passion et la mort de Jésus dans sa réalité historique singulière pour accéder à une juste compréhension de sa résurrection. Il ne s'agit pas d'expliquer « par en-haut » la mort de Jésus, mais de percevoir qu'elle résulte de conflits historiques déterminés, culminant dans un procès. La lutte de Jésus pour la justice, alliée à son refus de tout messianisme de puissance, entraine sa condamnation par les hommes. La résurrection est vie de celui qui vécut dans le monde la liberté qui vient de l'amour. C'est le lien rigoureusement maintenu entre résurrection et vie terrestre qui permet de donner un contenu à la résurrection. Celle-ci n'est pas surajoutée extérieurement, mais est déjà immanente au devenir historique de cet homme. La façon dont Jésus a vécu au milieu des hommes se trouve ratifiée par Dieu dans la résurrection. Aussi bien, nous qui vivons dans ce temps de l'Esprit, avons-nous à assumer, dans notre propre histoire, le mode d'existence qui fut le sien. La résurrection n'abolit pas le régime du temps. Et la seigneurie présente du Christ ne peut elle-même être pensée qu'en référence à son existence terrestre. Il n'est pas possible de rapporter ici toutes les richesses d'une œuvre qui remet en cause bien des théologies, particulièrement celles qui traitent du couple mort-résurrection à l'aide de catégories universelles et abstraites parce qu'elles se coupent au départ de la singularité historique de Jésus. L'auteur n'en est pas moins soucieux de comprendre ce qui était visé à travers des formulations théologiques qui nous sont désormais devenues étrangères. Il prend soin, au risque quelquefois d'alourdir un peu le texte, d'exposer les différents courants d'interprétation, de les évaluer et de se situer par rapport à eux. Il faudrait signaler les excellentes pages sur le messianisme ou, plutôt, l'anti-messianisme de Jésus et sa valeur libératrice pour l'homme dans l'histoire, sur la « lutte pour la justice » dans la tradition prophétique, sur le dynamisme de la Promesse et la place faite à la Parousie. Les grandes œuvres théologiques sont rares de nos jours. Souhaitons à celle-ci tout le succès qu'elle mérite.

Alain DURAND

Patrick JACQUEMONT, Jean-Pierre JOSSUA, Bernard QUELQUEJEU, **Une foi exposée,** Paris, Ed. du Cerf, 1972, 178 p.

Devant la crise du langage de la foi, c'est une formule neuve que de donner un témoignage à plusieurs voix, où l'unité n'est pas celle de l'univocité mais de la convergence. La tentative de Patrick Jacquemont, Jean-Pierre Jossua et Bernard Quelquejeu mérite d'autant plus d'attention, que leur exposé coule de source. La haute qualité de l'écriture est ici plus qu'une réussite stylistique : elle signe la ferveur d'une production commune, menée à bien avec simplicité et modestie. L'affirmation de la foi trouve sa résonance dans un lyrisme discret et sûr.

Le livre ne traite pas du contenu objectif de la foi, mais en illustre les effets humanisants. Les Béatitudes inspirent un style de vie et une manière d'être que l'on aime et qui rendent heureux : l'existence croyante est thématisation du désir.

L'exigence de la foi n'est pas inhumaine, mais au contraire tissée de patience pédagogique. Place est faite aux obscurités et aux errements qui caractérisent l'agir éthique.

A qui souhaiterait entendre plus fort la note de la difficulté inhérente à la prière et la foi, les dernières pages viennent donner satisfaction. La sagesse et la maturité qui guidaient l'exposé serein font accéder au silence et à la nuit, à l'attente de Celui qui vient.

Jean-Claude SAGNE

Joseph RATZINGER, **Le Nouveau Peuple de Dieu**, Paris, Aubier, 1971, 192 p.

Disons d'abord notre déception. Nous étions restés sur la lancée d'un livre très construit et très synthétique, **La Foi chrétienne, hier et aujourd'hui** : il n'est pas exagéré de reconnaître en cet ouvrage une espèce de « somme » de la foi catholique pour chrétiens initiés. Avec le **Nouveau Peuple de Dieu**, nous sommes loin de cette unité de construction. Tout d'abord, certains chapitres sont trop anciens pour attirer l'attention en ces temps où la théologie est une denrée « périssable » (articles parus en 1956, 1961...). De plus, la composition de l'ouvrage, pourtant prometteur par son titre, nous fait passer très vite du Peuple de Dieu (la nature de l'Eglise) à la structure hiérarchique, qui est longuement traitée à propos de l'épiscopat, la collégialité, la papauté ; nous revenons ensuite à des questions plus ouvertes : l'Eglise et les nouveaux païens ; hors de l'Eglise, pas de salut ; la conception de la mission. Il semble que l'on aurait pu agencer différemment les chapitres : partir de l'étude sur la nature de l'Eglise ; puis poser la question de l'universalisme chrétien ; et enfin les questions de structure.

Cela dit, nous n'en sommes que plus libre pour louer les qualités de l'ouvrage. Même si la pensée suit une logique rigoureuse, parfois trop soucieuse de « démontrer », ce qui ressort de ces études, c'est une impression de solidité doctrinale. J. Ratzinger ne nous laisse jamais dans le flou. Pour autant, sa théologie n'est pas conservatrice. A propos de l'Eglise, comme il l'avait fait à propos de la foi, l'auteur tient ensemble deux aspects fondamentaux de la réflexion théologique : d'une part, la primauté de la grâce, sans laquelle le christianisme n'a plus rien à dire d'original ; d'autre part, la nécessité d'une intelligence de la foi, sans laquelle le croyant risque de sombrer dans un fidéisme plus ou moins sentimental.

C'est grâce à ses qualités que nous avons apprécié surtout les réflexions qui concernent le lien intrinsèque entre Peuple de Dieu et Corps du Christ, et celles qui concilient le Salut universel avec l'exigence d'une Eglise visible.

Henri DENIS

Hans KUENG, **Qu'est-ce que l'Eglise ?**, Paris, Desclée de Brouwer, 1972, 208 p.

Beaucoup de lecteurs connaissent déjà l'ouvrage en deux tomes, intitulé tout simplement **l'Eglise.** Celui qui nous est présenté aujourd'hui en est un résumé légèrement refondu. Il nous suffira donc de noter nos réactions, à la suite d'une lecture comparative.

Les premiers chapitres restent, à notre avis, les meilleurs. Ils traitent de l'Eglise «réelle», de sa foi, de son rapport au Royaume de Dieu. Sur tous ces points, l'auteur fait preuve d'un sens théologique que l'on pourrait dire alimenté par les meilleures productions exégétiques.

Quand on aborde les « notes » de l'Eglise (sainteté, catholicité...), la part de construction propre à l'auteur devient plus subjective. Ce qui est dit de la sainteté, de l'unité et de la catholicité de l'Eglise rejoint assez exactement ce que l'on trouvait dans l'ouvrage de base. Malgré quelques simplifications, cette théologie donne à réfléchir, et du même coup à réviser l'action pastorale, dans le sens d'une plus grande fidélité à l'Ecriture. Quant à l'apostolicité, il semble que les thèses précédentes de l'auteur ont été quelque peu atténuées, ce qui leur enlève leur vulnérabilité (on se souvient de l'opposition entre l'Eglise des charismes et l'Eglise aux ministères institués).

Mais c'est à propos des rapports de l'Eglise et du monde que la théologie de Hans Küng nous laisse le plus sur notre faim. S'agit-il d'une insuffisance de confrontation entre l'Ecriture et les problèmes propres à notre culture et à notre civilisation ? Ou bien, est-ce une tendance de l'auteur, lequel se sent plus à l'aise dans les problèmes de théologie intra-ecclésiale ? On peut le regretter, d'autant plus qu'un théologien contesté (et nous savons qu'il l'est) doit pouvoir apporter sa contribution, même limitée, à l'intelligence des rapports de l'Eglise et du temps qui est le nôtre.

H. D.

Dietrich BONHOEFFER, **La Nature de l'Eglise,** Genève, Labor et Fides, 1972, 70 p.

Un petit livre d'un grand théologien. Il ne s'agit même pas d'un livre de Bonhoeffer, puisque ces pages sont la transcription d'un

cours par deux de ses auditeurs. Mais Bonhoeffer ne peut pas « toucher » à un problème de foi, sans y apporter une note qui force le respect, qui stimule l'intelligence et qui renouvelle l'adoration. C'est déjà un grand éloge, celui que méritait à notre avis la remarquable étude d'A. Dumas sur cet auteur, théologien de la **réalité.**

Ce qui frappe, dans ce langage théologique, c'est la capacité de tenir les « contraires » ou les termes paradoxaux. Par exemple : le lieu spécifique de l'Eglise, c'est le Christ présent au monde ; et c'est aussi la réalité quotidienne du monde (pp. 25-28). Autre exemple : l'auteur est un théologien réformé, luthérien, plutôt libre à l'égard des positions catholiques ; et pourtant il **reconnaît (p. 31** et 35) que le catholicisme a raison de mettre l'Eglise, lieu des mystères, devant la parenthèse de la théologie ; **autrement dit, la théologie** n'existe qu'en rapport avec la communauté de foi (le protestantisme, pour l'avoir oublié, est tombé dans l'individualisme).

Evidemment, on retrouve des thèmes chers à la théologie protestante : l'humanité déchue et recréée en Christ (c'est le sens de l'Eglise) ; le Christ, « substitué » aux hommes, fondement de l'Eglise, etc. Mais le langage théologique de Bonhoeffer ne laisse jamais indifférent. Il déloge le lecteur de toute pensée simpliste. On retrouve chez ce « confesseur » de la foi ce qu'il appelait lui-même un esprit « polyphonique ». Il est capable de vouloir pour l'Eglise une condition totalement séculière (sans pour autant la voir sécularisée) et de maintenir la valeur du baptême des petits enfants, au nom d'une grâce que l'homme ne pourra jamais mesurer. Un livre parfois difficile dans la forme, mais tonique pour la foi.

H. D.

Louis RETIF, **J'ai vu naître l'Eglise de demain,** Paris, Ed. Ouvrières, 1971, 368 p.

Il n'est pas possible de rendre compte du « fourmillement » de ces nombreuses pages. Il s'agit tout à la fois d'une fresque historique de 30 ans de vie d'Eglise et de l'expérience d'un prêtre tout entier donné à l'œuvre de l'édification de l'Eglise.

C'est d'abord un homme qui se « penche sur son passé » pour revivre le **temps des signes.** Puis un apôtre qui, dans le souffle du Concile, tente de lire **les signes des temps** (le temps de la prise de conscience de la situation réelle de l'Eglise dans le monde, le temps où les prêtres vivent sous le signe de la présence et du partage...). L'auteur est alors à pied d'œuvre pour scruter les **« temps nouveaux »** de l'Eglise : temps d'épreuve, de contestation, d'invention (cf. paroisse et communautés de base) ; temps de l'Esprit et des prophètes...

Le père Rétif confesse au passage tout ce qu'il doit à l'Action catholique ouvrière (sans dire peut-être ce qu'elle lui doit). Mais il n'est pas l'homme d'un système, d'une idéologie... Il sait aborder les sujets « tabou » avec franchise et délicatesse. Il réclame des prêtres qui soient des prêtres de l'Evangile ; il souhaite une réelle promotion de la femme ; enfin une Eglise à la fois plus humble et plus audacieuse.

On ne trouvera pas dans ce livre un traité de théologie « en forme » ; mais des pages vibrantes, pleines d'anecdotes et de citations ; une espèce de théologie « journalistique » au meilleur sens du terme, sans **oublier la note** « spirituelle » toujours présente. On reconnaîtra au passage tel article paru dans un hebdomadaire bien connu.

L'image de l'Eglise qui s'en dégage est finalement une image **évangélique :** une Eglise bâtie sur la foi, sur l'amour des hommes, sur l'Espérance ; tout ce qui permet de mettre les questions à leur vraie place, les primordiales au premier rang, les secondaires en dépendance des précédentes. A ces conditions, la route de l'Eglise de demain est ouverte.

H. D.

Jean DANIELOU, **Pourquoi l'Eglise ?,** Paris, Fayard, 1972, 184 p.

Gabriel-Marie GARRONE, **L'Eglise,** Paris, Centurion, 1972.

Deux livres avec deux qualifications communes : deux cardinaux, deux livres sur l'Eglise. Cependant les titres ne doivent pas donner le change. Il ne s'agit pas d'ouvrages généraux sur l'Eglise : les auteurs ont montré qu'ils pouvaient traiter ces sujets d'une manière synthétique. Il s'agit plutôt d'ouvrages occasionnels.

Le premier est fidèle à la position de l'auteur, dont on connaît l'esprit combatif. L'occasion en est assez bien illustrée par l'article de M. Druon, sur l'Eglise qui « **se trompe de siècle** ». Le cardinal Daniélou en profite pour rappeler le lien intrinsèque, à son avis, entre la finalité surnaturelle de l'Eglise et son retentissement sur la civilisation.

Quant au livre du cardinal Garrone, on pourrait assez bien l'intituler : du Concile au troisième synode. C'est, en effet, le plan de l'ouvrage. Tout l'entre-deux est occupé par une série de courtes réflexions (semblables à des « billets »), lesquelles sont destinées à montrer comment l'Eglise romaine a su trouver le juste chemin de la **via media** entre le conservatisme antéconciliaire et l'aventurisme contestataire.

H. D.

George A. LINDBECK, **Le catholicisme a-t-il un avenir ?**, Paris, Casterman, 1971, 180 p.

On n'empêchera jamais un éditeur de mettre un point d'interrogation : c'est la loi de notre époque, « en recherche ». Il n'est pas indifférent de rappeler le titre de cet ouvrage, écrit en américain, par un théologien protestant : **L'avenir de la théologie catholique romaine.**

Après une vigoureuse introduction d'A. Léonard, l'auteur nous fait part de son propos, lequel ne manque pas d'intérêt pour un catholique. Ce propos est le suivant : montrer, à travers la littérature abondante du Concile Vatican II (littérature « mêlée »), ce qui est vraiment nouveau, et par là même ce qui est promesse d'avenir.

Aux yeux de l'auteur, la révolution de Vatican II consiste en l'abandon d'un **monopole ecclésial** sur la grâce, le Salut, le Royaume. Le Concile a présenté une nouvelle vision du monde et de l'Eglise. Cette vision nous fait passer d'un Royaume « extrinsèque » au monde à un Royaume qui est la transformation de ce monde (rejet d'un dualisme). Du même coup, il s'agit d'une nouvelle vision de l'Eglise, à savoir un Peuple de Dieu, signe sacramentel du Royaume fondé en Christ. La conséquence se répercute sur l'ensemble de la mission ecclésiale : la « **diaconie** » de l'Eglise est un service séculier, un service eschatologique de l'humanité ; la **leitourgia** est un culte également tendu vers l'accomplissement des réalités dernières ; la **koinonia** enfin suppose un œcuménisme de communion tendu vers le seul Seigneur, sans pour autant être sûr d'un accord possible sur le ministère et sur le Magistère.

Livre simple, clair, dessinant des arêtes assez vives. Livre peut-être trop simple (et c'est sa limite). On se demande parfois si l'option théologique de type eschatologique n'escamote pas des problèmes réels, d'autant plus réels qu'ils sont ceux d'aujourd'hui.

H. D.

Yves CONGAR, **Ministères et communion ecclésiale**, Paris, Ed. du Cerf, 1971, 274 p.

Ce livre, comme tous ceux du Père Congar, mériterait une longue recension. Je suppose que des études plus précises permettront d'y revenir dans cette revue. Ce qu'il faut saluer ici, c'est le courage infatigable de l'auteur, qui n'a cessé de chercher et de chercher encore, depuis que le Concile a élaboré sa doctrine.

Il faut bien avouer que les textes de Vatican II, qui gardent toute leur valeur, ne permettent pas de faire face aux problèmes nouveaux qui ont surgi depuis lors. C'est le mérite du Père Congar d'oser affronter ces questions à la fois « nouvelles et anciennes »: tout particulièrement, la problématique du ministère ordonné, au sein d'une Eglise structurée par des ministères. La distinction que fait l'auteur entre les trois types de « services » a été souvent reprise depuis que ces pages ont été écrites : des services temporaires et non institués (qui illustrent le ministère global de l'Eglise) ; des services permanents et « reconnus » (sans pour autant relever d'une ordination) ; enfin les ministères « apostoliques », conférés par ordination et imposition des mains. Il semble bien que toute réflexion actuelle sur le ministère devra tenir compte de cette problématique.

H. D.

Emmanuel-Pataq SIMAN, **L'expérience de l'Esprit par l'Eglise d'après la tradition syrienne d'Antioche**, Paris, Beauchesne, 1972, 352 p.

Emmanuel-Pataq Siman fait penser au « scribe, devenu disciple du Royaume, qui tire de son

trésor du neuf et de l'ancien » (Mat. 13,52). Irakien de rite syriaque, connaissant de l'intérieur cette tradition syrienne, l'une des plus anciennes et pourtant l'une des plus méconnues, l'A. est placé au mieux pour extraire de ces trésors l'ancien. L'ancien, c'est-à-dire l'expérience, toute centrée sur l'Esprit, de ces communautés de tradition orientale mais non hellénisée, en profonde continuité avec le monde sémitique, en position d'établir un dialogue avec le monde musulman puisqu'elles participent avec lui de la même culture.
Un vieux trésor, à coup sûr, et qui nous impose un dépaysement culturel et historique : il ne saurait être transposé tel quel. Et pourtant, loin d'être vieilli ce trésor revêt une étonnante modernité, presque une actualité polémique, pour les occidentaux que nous sommes.

Voilà remis au centre Celui que nos communautés occidentales ont trop souvent oublié, dont elles ont réduit le rôle au domaine de la « spiritualité », à qui elles ont tendu à substituer juridisme et « hiérarchologie ». Pour ces chrétiens de Syrie, l'Eglise, ses sacrements et sa vie sont tellement en dépendance de l'Esprit que l'Eglise apparaît véritablement comme le fruit de la Pentecôte, que les sacrements sont communion et dons de l'Esprit, que celui-ci ordonne les ministres et envoie en mission. Hors Celui-ci, il n'y a pas de communauté (pas d'Eglise), plus de vie chrétienne, plus de mission. Une perspective qui pourrait nous faire sortir de bien des impasses dans lesquelles se débat l'Eglise d'Occident (cf. par ex. pp. 243-244, sur l'eucharistie, des pages courageuses dont on aimerait qu'elles puissent être lues par tous les pasteurs).

Redécouverte également de ce que devrait être une authentique liturgie : expérience communautaire, où s'exprime à la fois la vie et la théologie de l'Eglise, où, sous la présidence de l'Esprit, la liberté débouche en une prodigieuse créativité poétique dans la diversité : importance des hymnes, reprise et transformation incessante où le sens chrétien et poétique d'un potier de village peut se révéler décisive, l'Eglise des 70 anaphores, etc... Nous sommes loin des réformes archéologiques, dénuées de lyrisme et moroses, imposées de façon rigide par des hommes d'appareil, coupés du peuple chrétien et de la culture de leur temps.

Plus décisif encore l'apport de cette étude touchant le problème de l'unité de l'Eglise et de l'ecclésiologie en général (cf. **L. V.** n° 103). Car la tradition syrienne semble bien avoir connu un débat et une évolution que nous ne faisons que retrouver. Affrontement entre deux traditions. L'une, plus ancienne, pour laquelle l'Esprit est donné à la communauté toute entière, en une Pentecôte sans cesse renouvelée. Mais « après l'état natif et charismatique que représente l'événement de Pentecôte, on passe à une étape où l'on essaie d'enfermer la puissance et la liberté de l'Esprit à l'intérieur d'une institution (les mystères) et où l'on aboutit à une ecclésiologie juridique et cléricale où le clergé, au nom de l'Esprit dont il se croit désormais le seul détenteur, exerce son autorité « divine » sur l'ensemble des autres baptisés, désormais dévalués » (p. 31). S'il est vrai que cette tradition plus récente (sous l'influence du pseudo Denys et d'une résurgence vétérotestamentaire) est moins fondamentale, ne voilà-t-il pas relancé un débat que la lecture du N.T. et les recherches modernes place au centre des discussions actuelles sur l'Eglise ? Tout cela, en tout cas, rend étrangement neuf un livre apparemment centré sur l'ancien.

Xavier CHARPE

Jean LAPORTE, **La doctrine eucharistique chez Philon d'Alexandrie**, Paris, Beauchesne, 1972, 276 p.

C'est un titre un peu trompeur que celui de l'ouvrage de J. Laporte. Il ne se propose pas, en effet, de démontrer que Philon le Juif a élaboré une doctrine de l'eucharistie telle qu'ont pu le faire les églises chrétiennes, mais le but de ce livre est d'étudier la notion « d'action de grâces » dans l'œuvre de l'exégète alexandrin. Après avoir relevé le vocabulaire et les images dont Philon se sert pour traduire cette notion, J. Laporte démontre que l'action de grâces trouve, aux yeux du philosophe juif, sa place essentielle dans la liturgie festale et plus particulièrement dans la liturgie sacrificielle du Temple. L'auteur rattache ensuite le thème de l'eucharistie à l'anthropologie et à la cosmologie de Philon, et montre que pour le philosophe juif, l'action de grâces est une attitude primordiale de la vie intérieure, puisqu'elle enseigne que l'homme ne saurait être justifié par ses propres

vertus. En centrant son étude sur un aspect essentiel de l'œuvre, Laporte est amené à étudier tous les grands thèmes de la pensée philonienne, et démontre combien l'exégète alexandrin se rattache à la tradition juive dont on a voulu trop souvent le séparer.

François MARTIN

Franco GIAMPICCOLI, **Chiesa e Tabu Politico,** Ed. Claudiana, Turin, 1971, 88 p.

Les thèmes de ce livre n'ont rien de nouveau en 1972 : conditionnement politique des chrétiens et des églises, — dangers du cléricalisme et du spiritualisme désengagé — non neutralité de l'Evangile, renvoi à l'analyse critique. Mais on aura intérêt à connaître ces pages d'un pasteur vaudois nourri d'Ecriture et ouvert aux sciences humaines, qui est de plus un animateur de jeunesse dont le langage est clair et accessible à tous.

Claude GEREST

**Im Horizont des Geistes,** Antwort auf eine Krise, collectif édité par Claus Heitmann et F. Schmelzer, Schönnigh, Paderborn 1971, 78 p.

Un colloque œcuménique sur l'Esprit Saint nous est ici présenté, pouvant ouvrir des voies à une rénovation de la théologie. Les contributions des professeurs Dilschneider et Mynarek sont de théologie biblique. Elles utilisent la symbolique de l'Ancien Testament pour nous faire mieux entendre ce qu'est l'Esprit dans le Nouveau Testament dans son rapport avec l'Eglise comme dans son rôle d'animateur universel. La présence de l'Esprit dans notre existence et les problèmes d'aujourd'hui est traitée par Herbert Mühlen. Une meilleure pneumatologie, selon lui, nous permettrait de déplacer le problème de la vérité, considérée encore de nos jours d'un point de vue trop statique pour une progression des chrétiens vers l'unité. Dans l'Esprit, l'accord se réalisera par dépassement de la formule fixe.

La contribution de S. von Kortzfleisch est originale et comme à contre-temps : elle nous met en garde contre les dangers d'une exagération dans nos affirmations du 3me article de la foi. Le syncrétisme serait à la porte de notre néo-pentecôtisme. Il faut sans aucun doute prendre cet avertissement comme la marque d'un certain progrès dans la considération de l'Esprit dans les églises chrétiennes. Ce petit ouvrage y contribuera.

Cl. G.

**Politique, Eglise et Foi,** Rapports présentés à l'Assemblée plénière de l'Episcopat français Lourdes 1972, Paris, Ed. du Centurion, 1972, 204 p.

Cet ouvrage contient tout d'abord le texte principal intitulé **Pour une pratique chrétienne de la politique,** mais aussi le rapport d'introduction du Père Gabriel Matagrin et trois annexes substantiels qui ont successivement pour titre : **Diverses approches et conceptions du politique et de la politique, Les rapports foi et politique, points de repère théologique** et **Le pluralisme politique des catholiques français.** La lecture de ces annexes et celle du rapport initial de l'évêque de Grenoble s'avèrent très utiles pour mieux situer le texte principal dont la presse a largement parlé : **Pour une pratique chrétienne de la politique.** La revue **Lumière et Vie** avait traité bon nombre de ces questions dans son numéro 105, dont tout particulièrement celle du pluralisme. C'est donc sur ce point particulier que quelques remarques seront faites. Tout d'abord, on appréciera que le pluralisme politique des catholiques (dont il ne faut pas, dans la réalité, majorer l'importance) soit reconnu comme quelque chose de légitime dans la mesure où cette reconnaissance représente un certain « déblocage », au moins idéologique, par rapport aux confusions traditionnelles entre catholicisme et forces conservatrices. On appréciera surtout que ce pluralisme ne soit pas pour autant considéré comme « allant de soi » à cause des implications politiques des exigences évangéliques. Mais il est regrettable que le document n'aille pas assez loin dans ce sens : il maintient, contradictoirement, que des pratiques politiques non seulement diverses mais opposées peuvent être considérées comme également légitimes d'un point de vue moral. Qu'est-ce à dire sinon que le principe du pluralisme est posé abstraction faite d'une confrontation réelle à l'objectivité de la situation historique présente ? C'est bien, au contraire, parce qu'il y a une objectivité du monde dans lequel nous vivons que les mêmes exigences éthiques indiquées par l'Evangile ne peuvent se réaliser équivalem-

ment dans des pratiques politiques diverses au point d'être en contradiction les unes avec les autres. Une éthique politique ne peut être réduite à une éthique d'exigences universelles et générales : elle ne devient politique qu'en se rapportant, dans sa formulation même, à cette objectivité de la situation du monde. Il est d'ailleurs frappant de constater que la justification du pluralisme politique est faite antérieurement au chapitre traitant des structures de classes dans la société. De même, le pluralisme politique des chrétiens est déclaré légitime moralement parce que des options opposées sont censées répondre à des « valeurs fondamentales » différentes : la liberté et la solidarité. Cette lecture éthique du pluralisme de fait, lecture qui est faite tout à coup sans aucune justification préalable, laisse quand même un peu rêveur... d'autant plus que, juste avant, le texte précise que la solidarité de classe est l'une des données qui concourt à cette pluralité des options. Mais alors, quel rapport peut-il bien exister entre cette « solidarité, valeur fondamentale de l'existence humaine » et la solidarité d'une classe dominante dans la défense de ses propres intérêts ? Nous retrouvons également dans ce document la fameuse dichotomie personne / société, cœur de l'homme / structures de la société. La « racine du mal » est située dans le cœur de tout homme et c'est de là, nous dit-on, qu'il se répand dans les structures. Conception là encore subjectiviste et idéaliste qui ne prend pas suffisamment en compte le fait de la production de l'homme concret par l'ensemble social dans lequel il existe.

D'autres tendances s'expriment heureusement dans ce document, en contradiction avec celles-ci, de telle sorte que globalement, et malgré les critiques qui lui ont été faites, il serait injuste de minimiser la nouveauté de ce texte : il constitue un pas en avant important. Les contradictions nombreuses que l'on pourrait y relever reflètent, à leur façon, les contradictions qui existent actuellement dans l'Eglise de France. Il serait sans doute étonnant qu'il en soit autrement. Il vaut mieux qu'un texte de ce genre les fasse apparaître plutôt que de les dissimuler. Mais on peut aussi se demander si ces contradictions pourront être encore longtemps maintenues. De toute façon, ce document n'est et ne veut être qu'une étape. Souhaitons donc que ce texte soit lu et travaillé par tous ceux auxquels il est destiné afin que cette étape puisse être effectivement franchie.

Alain DURAND

René COSTE, **Les dimensions politiques de la foi**, Paris, Ed. Ouvrières, 1972, 264 p.

Il faut un certain courage pour aller jusqu'au bout de cet ouvrage pourtant facile à lire. Ce courage, j'avoue ne pas l'avoir eu tout-à-fait jusqu'au bout ! En effet, les très rares précisions intéressantes que l'on peut glaner ici où là sont noyées dans un flot de considérations banales, plus ou moins en rapport avec la question traitée et n'apportant rien d'original par rapport aux nombreuses dissertations générales déjà écrites sur le même sujet par l'auteur ou par d'autres. L'auteur se présente lui-même dans son « avant-propos » comme un homme « engagé à fond dans les débats de son temps ». On serait donc en droit d'attendre autre chose de sa part. Tel qu'il est, ce livre aurait gagné à être réduit de moitié, sinon des trois-quarts.

A. D.

## divers

Peter BERGER, **La rumeur de Dieu** (Coll. Religion et sciences de l'homme), Paris, Ed. du Centurion, 1972, 153 p.

P. BERGER constate que le surnaturel est peu reconnu aujourd'hui et qu'il a mauvaise presse ; mais ce n'est pas parce qu'une chose n'est pas reconnue qu'elle n'existe pas. Les sciences humaines, et la sociologie surtout, relativisent l'expérience religieuse qui est alors considérée comme une « projection » de l'homme. Mais P. Berger pense que cette « projection » est en même temps « réflexion » d'une « réalité autre » que l'on saisit dans les « expériences fondamentales de l'homme » : besoin d'ordre, de jeu, d'espoir... C'est en se référant à ces invariants que la théologie

pourra redécouvrir inductivement, à partir d'une anthropologie empirique, la transcendance et le religieux. Une enquête « scientifique » portant sur les grandes traditions religieuses enrichira cette recherche, la tradition chrétienne n'ayant **a priori** pas plus d'importance que les autres.

Christian DUFOUR

Henri BERGSON, **Mélanges,** Textes publiés et annotés par André Robinet avec la collaboration de Marie-Rose Mossé-Bastide, Martine Robinet et Michel Gauthier, Avant-propos par Henri Gouthier, Paris, Presses Universitaires de France, 1972, XXIII et 1962 p.

« Aujourd'hui, le recul est suffisant pour constater que l'on ne saurait écrire une histoire de la philosophie sans rencontrer Bergson », constate Henri Gouhier dans l'Avant-propos de ces **Mélanges.** Les écrits de Bergson doivent donc être offerts à l'étude des historiens de la philosophie. Les **Oeuvres** proprement dites avaient déjà été réunies par André Robinet, chez le même éditeur, dans l'édition du centenaire. Mais les livres ne constituent pas tous les écrits de Bergson. Il convenait d'apporter à cette édition des **Œuvres** les compléments nécessaires.

On sait que Bergson, dans son testament, a interdit « la publication de tout manuscrit, ou de toute portion de manuscrit de moi qu'on pourrait trouver dans mes papiers ou ailleurs». Cette interdiction est respectée dans l'édition des **Mélanges** ; elle rassemble ce que Bergson avait lui-même fait ou laissé imprimer : articles, comptes-rendus, discours, lettres... Trois volumes en avaient été publiés en 1957 et 1959, sous le titre **Ecrits et paroles** ; la collection en est complétée par de nouveaux textes de Bergson lui-même, par d'autres aussi qui, s'ils ne sont pas du philosophe, importent cependant à la connaissance de sa pensée, tels les comptes rendus des cours du Collège de France. En outre ce volume de **Mélanges** contient en tête deux ouvrages qui n'avaient pas trouvé place dans celui des **Œuvres** : la traduction de la thèse latine sur **L'idée de lieu chez Aristote** (1889) et **Durée et simultanéité** (1922), où Bergson expose sa pensée sur la théorie de la relativité. La discussion avec Einstein lui-même, à la Société française de philosophie, reproduite p. 1340-1347, apporte, notons-le, un éclaircissement important à ce livre discuté.

On peut relever, dans ce gros volume de **Mélanges,** de multiples sujets de réflexion sur la pensée bergsonienne, et, par exemple, marquer ici l'intérêt des débats ou échanges de Bergson avec J. de Tonquédec, B. Romeyer et quelques autres, à propos de sa théodicée et de sa philosophie de la religion. Mais l'important paraît être de souligner que ce recueil de textes n'a rien de disparate : on y suit l'unité et la cohérence d'un mouvement, celui d'une pensée. Après le volume des **Oeuvres,** fixées, pour ainsi dire, dans leur pérennité, celui-ci offre la trace d'un cheminement. Bergson, penseur dont le métier de philosophe — qui comporte des tâches d'écrivain, de professeur, de chargé de mission, de représentant des Académies — absorba toute la vie, apparaît, grâce aux annotations précises d'A. Robinet, dans son évolution créatrice. En somme, bergsonien de contenu, cet ouvrage l'est aussi de méthode.

Joseph BEAUDE

Jean-Marie DOMENACH, **Emmanuel Mounier,** (Coll. Ecrivains de toujours), Paris, Ed. du Seuil, 1972, 190 p.

Ce que nous aimerons toujours de Mounier n'est pas tellement le « personnalisme » devenu système philosophique, mais l'homme qui a gardé l'enfance, c'est-à-dire la disponibilité, le projet d'être un penseur dont le discours vaut pour l'incroyant comme pour le croyant, le chrétien « extrême », mystique de la « discrétion de Dieu » et le révolutionnaire, sans crainte d'être reconnu et détesté comme tel. Ce Mounier multiple et un nous interpelle, vingt ans après sa mort, dans ce livre si dense de Domenach, où il semble réécrire et revivre pour nous. On aimera qu'à une connaissance vaste et intime du fondateur d'**Esprit,** l'auteur ait joint un grand sens des situations historiques et du retentissement qu'elles eurent sur Mounier (les années 1930, la guerre d'Espagne, Vichy, la Résistance, le stalinisme). Le temps et l'Esprit sont rarement aussi présents que dans cette évocation et le lecteur pensera qu'était justifiée l'audace de classer Mounier parmi les «écrivains de toujours».

C. G.

Claude MICHEL, **La quête du sens**, Paris-Ottawa, Ed. Fleurus et Novalis, 1972, 192 p.

Passionné d'absolu jusqu'à l'excès, Claude Michel nous livre ici un témoignage d'une profonde vérité : ses premières interrogations sur le sens de l'existence humaine, sa rencontre avec Lanza del Vasto, son entrée à l'Arche, l'action non-violente, la prison, les expériences communautaires diverses... A travers tous ces événements, c'est le cheminement intérieur qui se révèle avec le plus de force. On peut être d'accord ou non sur les options prises, il n'en reste pas moins qu'on est saisi par la qualité de cette vie, toujours animée d'espérance même au milieu des échecs. Sans doute le compagnonnage de sa femme, discrète mais obstinée dans la voie tracée, l'aide-t-il beaucoup dans l'aventure qu'il partage maintenant avec elle et leur petit Jean-Christophe. Il nous reste à leur souhaiter bonne route, et à nous mettre en marche comme eux, même sur des voies différentes, à la quête d'un sens qui sans cesse nous échappe.

Etienne DUVAL

Gérard BESSIERE, **Des chrétiens et des mots**, illustré par Piem, Paris, Ed. Fleurus, 1971, 96 p.

Gérard Bessière nous fait rire de nous-mêmes. Théologiens, clercs amateurs en sociologie, laïcs au « parfum » de toutes les contestations, partisans ou non des actions catholiques, nous éludons la pensée par le mot. Des citations bien choisies montrent ou le vide ou la prétention de nos jargons compliqués. Piem stigmatise nos ridicules. Gérard Bessière ne blesse pas. Il invite à l'humour. Il n'ironise pas, il n'est jamais amer. Son livre est d'une grande santé. Chaque critique de mots nous introduit à l'essentiel : la merveilleuse simplicité du langage évangélique. Nous sommes pris de doute à l'égard de nos modes linguistiques. Nous sommes conduits à penser. L'ouvrage s'achève en poésie. Gérard Bessière ose être lui-même, et, ce faisant, il délivre de la peur de ne pas répéter les mots consacrés de la tribu.

Christian DUQUOC

Elisabeth GERMAIN, **Langages de la foi à travers l'histoire.** Approche d'une étude de mentalités (Coll. de l'I.S.P.C.), préface de René Rémond, Paris-Tours, Fayard-Made, 1972, 242 p.

Cet ouvrage est une histoire des catéchismes depuis Gerson jusqu'aux recherches les plus récentes. Les manuels présentés le sont surtout comme témoins d'une situation historique de l'Eglise et d'une mentalité. L'ecclésiologie, comme conscience que l'Eglise a d'elle-même, y est privilégiée. Les grands auteurs qui ont exprimé le triomphe de l'institution après Trente ou après Vatican I y sont présents, mais aussi ceux qui ont voulu récupérer pour la foi les « lumières » ou les courants de sensibilité du XIX[e] siècle. L'érudition de l'auteur nous garantit contre celui de nous ennuyer en apprenant.

C. G.

Jean-François SIX, **La véritable enfance de Thérèse de Lisieux. Névrose et Sainteté**, Paris, Ed. du Seuil, 1972, 286 p.

Ce livre passionnant et fort bien écrit marquera un avant et un après dans la tradition des études thérésiennes. Grâce à des portraits hauts en couleurs, le père et la mère de Thérèse, ses sœurs, son oncle, prennent un relief saisissant. Arrachés à la perfection abstraite des parents des saints, les voici se débattant avec leurs tâches, cherchant à gagner de l'argent et à vendre, bataillant du côté des conservateurs et des royalistes contre la cause impie des républicains athées. Par sa qualité et son propos ce livre couvre un chantier, bien plus qu'il ne résout un problème. Ce n'est pas un dossier d'expertise, mais un acte d'accusation et un plaidoyer. Usant de connaissances psychologiques indéniables, l'auteur traite le matériel le plus élaboré qui soit, des lettres, en substituant au contenu manifeste le produit séduisant de ses projections, tissées dans une terminologie analytique. Tout en gardant un humour indulgent pour Monsieur Martin, il s'en prend impitoyablement à son épouse et développe une problématique maternelle clivée : la petite Thérèse doit affirmer son désir de vivre en repoussant le sein persécuteur, sa mère, et en choisissant le bon sein, sa nourrice, Rose, puis ses mères substitutives, Pauline, Marie et enfin la Vierge. Mais qui nous prouvera que Thérèse en est restée à cette position psychotique de l'angoisse devant une mère destructrice et de l'amour idéalisé pour une mère bonne ? C'est en fait la perception que l'auteur nous donne de Mada-

me Martin comme habitée par la pulsion de mort (sans que ce concept soit élaboré ni justifié) qui semble fournir du matériel intéressant à analyser.

On reste sur l'impression que Madame Martin n'est ici que le prétexte à critiquer une mauvaise mère-Eglise, jansénisante et moralisatrice, pour mettre par contraste en lumière une bonne mère-Eglise qui inculque la confiance, la joie, l'amour de la vie, toutes choses qui viennent fleurir comme les roses symbolisant la sainteté de la petite Thérèse. Mais comment ne pas savoir gré à Jean-François Six de nous rendre si proches, si humaines et si attachantes les personnes dont il nous fait entendre les paroles à travers son écoute ?

Jean-Claude SAGNE.

Guy DURAND, **Ethique de la rencontre sexuelle.** Montréal, Fides, 1971, 192 p.

L'auteur propose une éthique de la sexualité qui consiste à choisir des repères d'humanisation et à mettre en lumière des exigences libératrices. Il s'agit de vivre le sens de la sexualité en l'intégrant dans un projet d'amour. La morale traditionnelle est reprise et justifiée dans la perspective d'une éthique de l'amour, dans une veine personnaliste et phénoménologique.

On trouvera beaucoup d'humanité et de sagesse dans l'appréciation des avantages et inconvénients des diverses formes de conduites sexuelles avant le mariage ou en dehors du mariage. S'écartant délibérément de condamnations dévalorisantes et inhumaines, l'auteur évalue sereinement toute recherche en la situant par rapport au modèle du couple conjugal durable et fidèle.

L'histoire des doctrines éthiques en matière de sexualité est esquissée de manière simplificatrice. L'approche phénoménologique de la sexualité à partir du thème de la présence au monde par le corps laisse complètement dans l'ombre le désir et la jouissance. La pensée freudienne est éliminée dans une allusion à la libido. La socialisation de la sexualité apparaît plus comme la conséquence souhaitable d'un projet de fécondité, assumé par le couple, que comme ce qui concerne d'entrée de jeu la sexualité humaine. La limite du livre vient de ce qu'il ne sort pas de l'expérience qui lui vaut ses qualités : la sexualité n'est pensée qu'à partir de la famille conjugale, et non comme fonction de l'humanité entière et du groupe.

J.-Cl. S.

Georges BASTIDE, **Essai d'éthique fondamentale.** Préface de Robert Blanché, Paris, Presses Universitaires de France, 1971, 398 pages.

Ceux qui ont participé au XIV[e] Congrès des sociétés de philosophie de langue française, à Nice, en 1969, se souviennent de la belle leçon d'ouverture qui fut prononcée par M. Georges Bastide. Au cours même du congrès, M. Bastide était frappé du mal qui devait l'emporter. Il laissait un ouvrage inachevé, mais déjà très largement élaboré et formant un ensemble qui, tel qu'il est, peut se suffire à lui-même. « Essai d'éthique fondamentale », le contenu du livre correspond fort bien à ce titre. L'auteur y pose les bases d'une éthique et d'un humanisme spiritualiste à la fois très lucide et d'une inspiration très haute. Dans une première partie, intitulée « Verbe et lumière », un premier chapitre étudie l'expérience noétique, c'est-à-dire l'expérience de l'esprit qui prend conscience de lui-même et des exigences que lui impose sa participation à la lumière spirituelle. L'auteur s'y oppose en particulier aux anthropologies évolutives et génétiques qui prétendent faire venir l'esprit de ses conditions inférieures. Il souligne la transcendance de l'esprit par rapport à toutes les données empiriques. L'esprit, dit l'auteur, est indéniable et ingénérable. Mais l'esprit ne peut rester enfermé en lui-même La condition de l'homme est d'être un témoin, celui qui s'atteste et atteste devant les autres. Ce qui amène l'auteur à étudier le témoignage, ou acte par lequel un sujet pensant et signifiant est personnellement assigné à comparaître pour exprimer son expérience à d'autres sujets pensants, aux fins de communication de cette expérience en vue de la constitution d'une expérience commune ayant quelque valeur d'universalité. Mais l'auteur met en garde contre le « désir de porter témoignage à tout propos et hors de propos » ainsi que contre « ces témoignages passionnels qui ne témoignent que de la passion du témoin ». Ensuite, l'auteur analyse les manifestations de la « raison verbale », la raison dont l'exercice est intimement lié à l'usage

de la parole, ses ambitions, mais aussi ses infortunes, en particulier les graves abus commis dans l'usage de la parole, par exemple quand les mots ne servent plus que d'étendards cyniquement étalés ou frauduleusement maquillés. Pour rester authentique, l'expérience noétique doit rester en contact avec l'intuition d'être, qui est elle-même en rapport étroit avec « l'intuition d'acte » et avec « l'intuition de destination ».

Dans une deuxième partie, intitulée « Valeurs et liberté », l'auteur étudie le scrupule et l'inquiétude, la conversion, la liberté, la conscience compréhensive, enfin le vrai ou l'unité logique, le beau ou l'unité esthétique, le bien ou l'unité éthique. A la suite de Spinoza, il distingue trois régimes de vie, mais il souligne surtout la discontinuité entre le premier régime, où les valeurs éthiques se définissent comme des valeurs d'usage ou de consommation, et le deuxième régime, commandé par les idées de liberté, de justice et de paix, et qui est une vie de labeur militant pour l'instauration des forces morales ascendantes. Entre ces deux régimes, dont l'un est empiriquement passionnel et l'autre spirituellement instaurateur, il y a une différence d'ordre au sens axiologique et pascalien du terme. C'est pourquoi l'auteur insiste sur l'option inévitable entre le comportement passionnel et dominateur et le comportement compréhensif et fidèle aux exigences de la valeur morale. Pour la même raison, l'auteur critique les métaphysiques prétentieuses, comme celle de Hegel, qui cherchent à intégrer les valeurs négatives, le mal moral, dans la totalité de l'Etre en devenir ; il y a, dit-il, un « injustifiable absolu », et on doit donc rejeter l'interprétation leibnizienne du **felix culpa.**

Ouvrage rempli d'analyses subtiles et profondes, d'une portée non seulement psychologique et morale, mais avant tout métaphysique, d'une lecture assez difficile, mais dont le lecteur qui voudra fournir l'effort nécessaire tirera le plus grand profit.

Robert GIVORD

Jean VINATIER, **La Femme,** Parole de Dieu et avenir de l'homme, Paris, Ed. Ouvrières, 1972, 128 p., 13 f.

Dans l'Encyclique « Pacem in terris », Jean XXIII discernait parmi les « signes des temps », **la promotion de la femme** : « De plus en plus consciente de sa dignité humaine, la femme n'admet plus d'être considérée comme un instrument, elle exige qu'on la traite comme une personne, aussi bien au foyer que dans la vie publique ». Depuis, on a beaucoup parlé, beaucoup écrit sur cette promotion. Mais quand il s'agit de préciser ce quelle doit être, nous nous trouvons en présence de divergences parfois irréductibles, d'autant plus que les habitudes ancestrales, les « images » du passé pèsent lourdement. Comment y voir clair ?

Les sciences humaines, si éclairantes soient-elles, ne peuvent que nous amener au seuil des questions essentielles. L'auteur de ce livre nous donne un des éléments de la réponse en nous proposant le fruit de ses recherches à travers l'Ecriture sainte, la Parole de Dieu.

Il découvre dans ces textes, en plus d'observations psychologiques qui ne sont pas négligeables, les fondements décisifs d'une évolution irréversible dans les comportements humains et sociaux. Dans les relations Homme-Femme, telles qu'elles transparaissent dans les paroles et les exemples de Jésus, il entend un appel pressant pour la création d'une nouvelle humanité.

L'auteur a fort bien perçu les problèmes que l'évolution de la femme allait poser au christianisme et à l'Eglise. Le développement de thèmes bibliques alterne avec la réflexion théologique, la recherche spirituelle ou des conclusions pastorales. Beaucoup de femmes, en le lisant, prendront conscience de leur vocation d'éveil, de leur devoir permanent d'invention et de création.

Jean CHASSEFEYRE

Hélène FUCHET, **La femme dans la vie et dans l'Eglise,** Paris, Ed. du Sénevé, 1972, 92 p.

Le thème de « La Femme » a suscité de nombreuses enquêtes et l'auteur veut tenter un survol historique pour essayer de percevoir ce qui a provoqué cette éclosion en notre 20me siècle. L'évolution de la situation de la femme dans la poursuite de ses droits civils et politiques comme à travers la profession permettra de mieux saisir le contenu de la situation actuelle.

Les sciences humaines ont apporté à la femme moderne une prise de conscience d'elle-même. Aussi, sous la poussée de la loi de l'égalité, une « rentrée » sociale s'opère inéluctablement, qui exigera sans doute un certain recul masculin dans le domaine de la politique, de l'économie et de la pensée. Ce regard sur l'histoire profane en appelle un autre : celui sur la situation de la femme dans l'Eglise afin de mieux déceler les aspirations féminines actuelles et leur fondement.

J. Ch.

## notes de lecture

François CHALET, **Jésus vu par...** (Coll. A pleine vie), Paris, Ed. Ouvrières, 1971, 112 p., 7,50 f.

C'est Jésus vu... par F. Chalet, lequel regarde tour à tour avec les yeux du pharisien, de Pilate, de Pierre, de la foule des Rameaux, etc. Une série de scènes vivantes, exprimées en un langage simple et contemporain, qui cherchent à saisir sur le vif le visage du Christ que l'auteur veut libérer des caricatures qu'en ont faites les « gens d'Eglise ».

Peter SCHELLENBAUM, **Le Christ dans l'énergétique teilhardienne** (Coll. Cogitatio fidei), Paris, Ed. du Cerf, 1971, 464 p., 55 f.

L'originalité de ce livre est de nous proposer une étude génétique et évolutive de la pensée de Teilhard. L'auteur a utilisé pour cela un grand nombre de manuscrits qui étaient alors inaccessibles jusqu'à ces dernières années, notamment de nombreuses lettres et des cahiers de voyage. Nous découvrons ainsi le mouvement d'une pensée en recherche d'une vision dynamique de l'existence humaine, et qui fera coïncider la plénitude de l'homme avec la personne même du Christ. Cet ouvrage est une étude remarquable de la christologie de Teilhard.

Henri DENIS, Jean-Pierre LINTANF, André MANDOUZE, **L'Eglise que Jésus a voulu ?** Lyon, Ed. du Chalet, 1971, 112 p., 9,60 f.

L'Eglise comme projet de Jésus-Christ, tel était le thème du cycle de conférences organisé par le Centre lyonnais de Recherches en 1971. Les trois exposés contenus dans cet ouvrage traitent successivement : L'Eglise est-elle fidèle à l'Evangile ? (A. Mandouze), L'Eglise définie par l'Ecriture (H. Denis), Unité et oppositions dans l'Eglise (J.-P. Lintanf). Destinées à un public de formation diverse, ces conférences sont assez largement accessibles et répondent, d'une façon riche et stimulante, à certaines questions posées aujourd'hui à l'Eglise.

F.-X. DURRWELL, **Le Mystère pascal source d'apostolat**, Paris, Ed. Ouvrières, 1970, 336 p., 21 f.

Cet ouvrage n'a pas pour but de traiter des problèmes d'apostolat dans leur immédiateté, mais de proposer une théologie capable d'indiquer la source et le terme de tout apostolat ainsi que certaines de ses conditions essentielles. On y trouvera ample matière à réflexion, dans une perspective profondément alimentée par la sève biblique.

Friedrich GOGARTEN, **Destin et espoir du monde moderne** (Coll. L'actualité religieuse), Paris, Casterman, 1970, 18 f.

Ce livre nous fait faire un pèlerinage aux sources de la théologie de la sécularisation dont l'auteur fut un précurseur. C'est là un des « classiques » de cette théologie. La thèse fondamentale en est désormais bien connue : la sécularisation est la conséquence historique et légitime de la foi de telle sorte que, loin de s'y opposer, elle en fait désormais intégralement partie.

Louis GIDROL, **Le chrétien entre le désarroi et l'espérance,** Lyon, Ed. du Chalet, 1971, 192 p.

Face à la lassitude actuelle, dans un esprit de tolérance qui ne peut être un esprit de démission, l'auteur tente de redire la « lumineuse simplicité du christianisme » : le chrétien est celui qui croit au Christ. Mais pour connaître la vérité du Christ, il faut aimer les autres. Le sacré est désormais dans l'homme, et l'Eglise, dont il est longuement parlé, doit être signe de communion. Ecrit dans un langage simple et proche des questions actuelles, ce livre peut aider à « redécouvrir l'essentiel ».

**In search of a theology of development,** a SODEPAX report.

**Towards a theology of development,** an annoted bibliography prepared for SODEPA, Genève, Committee on Society, Development and Peace, 1970, 22 p. et 202 p.

Le premier de ces volumes contient les travaux effectués pour une rencontre de vingt-huit théologiens de nationalités et de confessions diverses en vue de préciser les questions théologiques soulevées par le problème du développement tel qu'il se pose concrètement. L'intérêt de ces contributions est incontestable. Parmi les auteurs, citons B. Lambert, Moltmann, Rentdorff, Cosmao, etc. Le second volume constitue un remarquable instrument de travail puisqu'il offre la bibliographie la plus complète à ce jour sur les ouvrages ou articles théologiques ayant traité du développement économique et social.

**Paul VI vous parle de Dieu,** textes présentés par Jean-François Six (coll. Foi et spiritualité), Centurion, 1971, 96 p., 8,85 f.

Continuant leur entreprise, les éditions du Centurion nous offrent aujourd'hui neuf causeries sur Dieu, données par Paul VI, aux audiences du mercredi, durant l'été 1970 ; quatre portent sur les tentations de l'homme moderne, trois sur la recherche de Dieu. La partie tentations, selon J. F. Six qui présente les textes, se caractérise par une profonde inquiétude et une attitude en retrait par rapport au Concile. La deuxième partie, beaucoup plus positive, est une pressante et fraternelle invitation à nous remettre tous à la recherche de Dieu. Sources de réflexion personnelle, non exposé complet, voilà le sens que Paul VI lui-même entend donner à ces entretiens.

Thaddée MATURA, **La vie religieuse au tournant** (Coll. Problèmes de vie religieuse, 33), Paris, Ed. du Cerf, 1971, 156 p., 15 f.

Ce petit livre se veut avant tout réaliste au bon sens du terme. Après une analyse de la situation actuelle de la vie religieuse, il apparaît qu'on ne peut plus la définir par bien des éléments qui jusqu'ici semblaient devoir être son apanage. Elle n'est ni perfection de vie, ni radicalisme évangélique, mais un mode particulier de la vie chrétienne, marquée par le célibat et la vie commune, et animée par une foi et une prière vivantes. Les questions soulevées montrent que l'auteur est en contact avec les groupes de chrétiens et les communautés religieuses en mutation. Certains jalons sont posés pour une évolution qui prendra le visage d'un renouvellement, si l'on considère ce qui existe réellement et la façon dont les questions sont perçues. Thaddée Matura ouvre ici des perspectives saines pour un renouveau déjà présent, à notre époque de crise.

Marcel HASQUENOPH, **Ces prêtres qui ont su mourir**, Paris, Apostolat des Editions, 1971, 256 p., 15 f.

C'est le souvenir d'une quinzaine de prêtres morts pendant la dernière guerre après avoir subi l'épreuve des prisons ou des camps nazis. L'auteur insiste principalement sur le dévouement, le zèle apostolique et l'expérience de la Croix dont ces hommes ont su donner un témoignage incontestable.




Le Gérant : A. Durand/Imp. Artistique P. Jacques, 73101-Aix-les-Bains/Dépôt légal : 1er trim. 1973